ANNO L. FASC. 99 IAN. - IUN. 1981

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN L
1981

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
Via dei Penitenzieri, 20

THE POLITICAL AND SOCIAL IDEAS OF AN ENLIGHTENED CATHOLIC: THE CATALAN JESUIT JUAN FRANCISCO MASDEU (1744 - 1817)

ROBERTO MANTELLI. - London.

This study is limited to those of Masdeu's writings which are strictly about political and social sciences. It deals with his ideas of soverignty, liberty and equality, with constitutionalism, and also with his attitude towards the new humanitarian and philathropic ideas and towards the debated question of the role of women in society. Only an analysis of these various themes can give us a picture of the complexity of his conceptions.[1]

Sovereignty, liberty, equality

According to Masdeu, sovereignty comes from God, for it is the Divinity who has created man and has endowed him with all the necessary qualities for social life. Such sovereignty does not descend directly from God to the ruler, as it was maintained by the supporters of the divine rights of Kings. No man is naturally or divinely set apart from others and given the right to command over all the rest. On the contrary, sovereignty, which is God-given, originally resided in the whole community. However, the people gave up their supreme authority to one ruler or group of rulers in a contract which determined the form of government of society. Once the type of regime is chosen, the community automatically

[1] For some biographical information about Masdeu, who spent forty-six years of his adult life in various Italian towns, cf. F. TORRES AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes* (Barcelona, 1836), pp. 398-405, and M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: Españoles-hispanoamericanos-filipinos, 1767-1814* (Madrid, 1966), pp. 413-435, 437 seq. In this article I have used the following abbreviations: BN = Biblioteca Nacional (Madrid); RAH = Real Academia de la Historia (Madrid); AA = Archives of the Society of Jesus in Alcalá de Henares; AL = Archives of the Society of Jesus in Loyola; *Hist.* = J. F. MASDEU, *Historia crítica de España y de la cultura española en todo género*, 20 volumes (Madrid, 1783-1805). There are also three extant unpublished volumes of this History: vol. XXI (BN MS 2899, written in Rome, 1806); vol. XXII (BN MS 2900, no date); vol. XXIV (BN MS 6940, written in Rome, 1810); *La cagnoleide, ossia la cagnuola ricuperata*, Poema satirico-giocoso (1801) (AA MS C-252 (317)); *Monarquía española* (1815) (RAH MS 9-28-7 5660); *Opuscoli italiani* (AA MS 1210 M (281)); *Opúsculos castellanos* (AA MS 1211 M (282)); *Opusc. pros. y vers.* = *Opúsculos en prosa y verso*, compuestos en tiempo de la general revolución movida por los franceses en Europa (BN MS 2898, no date).

cease to have sovereignty, since they have transferred it entirely to those designated to rule over them. [2]

Masdeu, like Aristotle and the Schoolmen, considers man to be a social animal. The capacity and desire for social living are regarded as intrinsic to human nature. God has inscribed in our reason " los naturales principios eternos con los cuales conocemos las necesidades de un gobierno superior en toda junta de racionales ". [3]

This also explains Masdeu's belief that pagans are as capable as Christians of governing justly. Both infidels and Christians are naturally — that is to say divinely — endowed with those same characteristics that render communal living useful and indispensable. Consequently, the pact our Jesuit refers to is *sui generis*. It is a covenant that human beings are *bound* to make. There is no possibility of avoiding the contract — either tacit or explicit — since such a state of nature of isolated individuals would be contrary to the very aspirations and rationality of man.

Attacking Grotius, Rousseau had remarked that, if a people give up their rights to a monarch, this people are a people *before* they renounce their sovereignty. Hence, the necessity to have a previous pact among equal human beings living freely and in isolation to create a people, that is to say the *populus*, the state. Such, for Rousseau, is the real social contract. The subsequent designation of the rulers will only be a particular function of government, and will not affect sovereignty in the least. which will remain in the ' general will '. [4] Because Grotius imagined a state of nature prior to the establishment of society, Rousseau's objection was well founded. But the same criticism cannot apply to Masdeu's idea of the covenant for, by considering man naturally sociable, there is no need for a pact creating society. Groups of men living together are naturally formed, without any coercion and without any need for such artificial devices as contracts. The first and only pact which is established is that by which an already existing community, or a group of human beings whose hearts and minds hanker after social intercourse, naturally and unavoidably decide to create a supreme authority to render possible an orderly communal existence.

Moreover, in Masdeu's case, we can also infer who are the human beings that should come together under a single supreme power, thus separating themselves from other sovereign associations. States should be organized on the basis of nationalities. This, at least, would be the ideal system, even though not always feasible. And the young Masdeu (sometimes, the older one as well) would stress that what makes a nation a nation is a peculiar physical environment. Spaniards, Frenchmen, Italians have always existed as

---

[2] G. FRANCESCHI, " F. Suárez y el origen del poder civil ", in A. DELL'ORO MAINI (ed.), *Presencia y sugestión del filósofo F. Suárez* (Buenos Aires, 1959), pp. 51-73 ; J. BRODRICK, *Robert Bellarmine 1542-1621*, I (London, 1950), pp. 216 seq. ; B. HAMILTON, *Political thought in XVIth century Spain* (Oxford, 1963), pp. 30-43.

[3] MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 11.

[4] *Contrat social*, livre I, chapitre VI, and livre III, chapitre XVI.

groups with certain distinguishing characteristics on account of the soil on which they lived. Potentially at least, they always were the natural raw material for the creation of distinct nations.

Masdeu's contract is also different from that of Locke, for instance, in the sense that it is not a pact made by individuals, but agreed by the community as a whole. Indeed, in a rather romantic fashion, our historian conceives the people as a collective will. During the War of Independence, he first believed that, the old contract having been dissolved, the nation had chosen to replace it with the 1812 constitution. Then, he came to think that what they had really chosen was a return to the old state of affairs. But, in both cases, our Jesuit imagined Spaniards as acting spontaneously, unanimously, moved by the same impulses towards the same aim. This idealized, mythical picture of Spaniards in the years 1808-1814 completely avoids the problem of the individual's acceptance or refusal of the covenant.

Faithful to Thomistic tradition, our historian firmly believes in the existence of a natural law known to all mankind, and which is a reflection of God's eternal law, " Dios en nosotros mismos puso una regla tal, | Que siempre nos enseña lo que es bien, lo que es mal. | Ella Razón se llama... ".[5] Human legislation should, of course, never infringe the mandates of the natural law. Therefore, it is implicit in Masdeu's writings that a ruler who transgresses these norms is always and everywhere a tyrant. In addition, a tyrant is also the ruler who does not respect the fundamental laws that were agreed upon in the contract (although, indeed, there are pacts which do not include these fundamental laws). In one of his political tracts, Masdeu observes that no kings are entirely unjust or entirely blameless, but that they all share — like other mortals — virtues and vices.[6]

Following the Schoolmen's usual distinction, our Jesuit classifies tyrants as either usurpers or legitimate rulers wrongly harming their own subjects.[7]

---

[5] MASDEU, " Catecismo político-moral " (n.d.), *Opúsculos castellanos* (AA), p. 208.

[6] MASDEU, *Cartas a un republicano* (Madrid, 1814), pp. 51-52. This reminds me, for instance, of those pages in Bodin's masterpiece where, despite the author's distinction between tyrannical and royal monarchy, so much stress is laid on the difficulty of judging correctly the actions of a ruler, on the fact that no king was or ever will be perfect, and on the possession of some virtues even by the most wicked rulers, that the division previously established between tyranny and monarchy loses any meaning. Yet, Masdeu has never any intention of blurring the borders between bad and good government, and his assertion that a king cannot be good or bad by definition has only a limited value since it was not meant as a general statement of principles, but only as a polemical argument against those republicans who considered that monarchy was unavoidably and inherently unjust. Cf. J. BODIN, *Les six livres de la République* (Paris, 1583), livre II, chapitre 4, " De la monarchie tyrannique."

[7] MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 15. Spanish Jesuit theologians of the XVIth and XVIIth centuries, eager to dispossess by any means the Protestant rulers of their thrones, had become notorious for their defences of tyrannicide. In France, Mariana's book *De rege et regis institutione* — publicly burnt by the hangman in Paris — provoked various passionate refutations. Suárez, a more moderate thinker, had nonetheless consid-

Since Masdeu thought that under certain conditions military conquest constituted a valid legal title, it may be guessed that he had no objections to usurpers *qua* successful conquerors, if those conditions were given. His attitude towards tyrannicide and regicide is unmistakable because his History relates quite a number of these events and Masdeu is keen on expressing his personal opinions on them. He always and without any exception condemns the murder of the monarch, whether committed by private individuals or by authoritative persons, whether against usurpers or legitimate rulers, and whatever the motivations that induced to such action. [8]

Theudigisel is judged by Masdeu a King who shamefully dishonoured the throne by his luxury and the murders of those husbands and fathers who tried to defend the virtue of their wives and daughters. Yet, his assassination is termed a " horrorosa temeridad ". [9] Witteric killed King Liuva, and our historian is utterly disgusted by this act. When Witteric crowned King is in his turn assassinated by a conspiracy our author seems to feel much sympathy for those who committed the crime, but there is no attempt to justify them, and what they have done remains a ' delito gravísimo '. [10] The Goths are a much cherished people in his History, nonetheless, the frequent regicides that took place during their rule are criticized as the most blameworthy characteristic of the period : " La poca fidelidad a sus [of the Goths] reyes, a quienes fácilmente despojaban del trono y de la vida, es el mayor contrapeso que puede oponerse a sus virtudes morales y cristianas [...]. Es cierto que la afrenta del regicidio es común a otras muchas naciones, y lo fue muy particularmente de los romanos, cuyas historias causan horror [...] por la infidelidad y barbarie con que trataban a muchos emperadores. " [11]

Rebellion is regarded by Masdeu as highly immoral, worthy of major disgrace, and also of death as a punishment. Sedition is such a heinous crime that when those who attempt it are unsuccessful and abandoned by everybody, they cannot find in themselves any consolation, for they lack the protection of a good conscience " que es en las mayores desgracias el consuelo sólido e inextinguible de quien obra bien. " [12] Given the great dignity of royal power he asserts, the King deserves the most profound respect and the most humble subjection. [13] Yet he believes in a natural law which it is

---

ered that resistance to a usurper was justified, and that he could even be murdered by a private individual. For what concerns the legitimate monarch who becomes a tyrant (*tyrannus de regimine*) if his abuses become intolerable and imperil the vital interests of the people, Suárez maintains that he can be deposed and even killed, though not by a private individual but by the most authoritative persons in the realm.

[8] This has a certain irony on account of the propagandistic campaigns against the Jesuits in the XVIIIth century, many of which harped on the theme of lawful regicide as a perennial characteristic of Jesuitic political philosophy. And after the Society was expelled from Spain, Carlos III issued various decrees forbidding the teaching of Jesuitic doctrines because of their immoral and seditious spirit. Cf. AHSI 49 (1980) 470-473.

[9] *Hist.*, X, pp. 112-113. [10] *Hist.*, X, pp. 168-170. [11] *Hist.*, XI, p. 8.

[12] *Hist.*, XXI (1806), (BN), p. 210 ; cf. *Hist.*, X, pp. 141, 189-190.

[13] MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 16.

sinful to transgress. In his " Catecismo político-moral " he wrote,

> " ¿ Cuáles son los derechos del hombre?
> Pensar, hablar, y obrar, pende de mi albedrío
> Con mi sudor o industria lo que yo gano, es mío.
> De mi vida, y mis bienes, mi posesión es justa:
> *Puedo yo resistir a toda fuerza injusta.* "[14]

Unfortunately, he neither defines a " fuerza injusta " nor says how such oppression should be resisted.

Following Aristotle and Scholasticism, Masdeu classifies governments according to the number of those who rule: monarchy, aristocracy, democracy. The three are good and legitimate. In spite of this theoretical equal merit, he, like the Schoolmen, shows a definite preference for monarchy.

Spaniards, he says in *Monarquía española*, decided to be ruled by an absolute monarchy modified by fundamental laws, which is the organization Christ chose for his Church, headed by a sovereign pope and a council where bishops make decrees and definitions, but always with the authority und under the presidency of the pontiff. The Society of Jesus, he adds, unique among religious orders, is also governed in this most praiseworthy fashion.[15] Masdeu has a very elevated, and perhaps narrow-minded, idea of Kingship. Dignity is considered very important in a monarch, and he praises Leovigild for enhancing his majesty and splendour by dressing differently from others and wearing a crown, two things his predecessors had neglected.[16] Alfonso VII, in a fit of anger against Count Rodrigo González, gives him a push and both fall from their horses. How very unbecoming for a King![17] In Alfonso II of Portugal, he commends " la loable costumbre de ir en persona a la guerra. "[18] The Platonic idea that there will not be peace until Kings become philosophers and philosophers Kings does not find much favour in Masdeu's work. One of the rulers worst treated by our historian is Alfonso X, who was called the Wise because of his personal dedication to culture, and his encouragement of intellectual pursuits in others. Too much ambition, too much prodigality and an excessive passion for study, we are told, were his three major faults. To spend, as he did, nights and days on books and experiments (an occupation as laudable in a private person as reprehensible in a ruler) distracted him from the real cares of government and wrecked the commonwealth.[19]

I know of no value judgment by Masdeu on aristocracy as a form of government.

His comments on democracy reveal an almost instinctive dislike of it.

The Roman republic at the time of the wars against Numantia (before and after 143 B.C.) is judged " un gobierno popular en que no se

[14] Masdeu, " Catecismo político-moral " (n.d.), *Opúsculos castellanos* (AA), p. 212.
[15] Masdeu, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 17.
[16] *Hist.*, X, p. 149. [17] *Hist.*, XXI (1806), (BN), pp. 210-211.
[18] *Hist.*, XXII (n.d.), (BN), p. 218. [19] *Ibid.*, p. 373.

conocía otra justicia que la facción y el interés.... ".[20] In the xth century, Castile was the most democratic region in the Iberian peninsula.[21] The Castilian counts, our historian narrates, felt resentment against the Leonese King. Hence, they planned to separate themselves from León and to live freely, without having to put up with the whims and outrages of Kings. A bad reasoning, he remarks, since there are faults in every political organization, and they are certainly much worse where the *pueblo* is less " enfrenado y sujeto. "[22] As a typical *ilustrado*, he fears and loathes the masses, whom he considers irrational and fickle. King Wamba knew very well the mercurial quality of the " vulgo, que se deja arrastrar de una gritería, y obra arrebatadamente lo que no sabe, y luego aborrece y detesta lo que antes amaba... ".[23] Since this is a realistic picture of crowd behaviour in the *ancien régime*, he cannot be severely blamed for his remarks. Of the democratic, medieval institutions called *behetrías* he remarks that, " La idea que nos queda de semejante especie de gobierno, es la del desconcierto y desorden ".[24] He also observes that liberty and democracy mean an increased number of tyrants, that is to say of those who rule and want to get rich at their subjects' expenses.[25]

In theory, then, Masdeu thinks that there are three types of government, which can be either good or bad depending on the personal qualities of the rulers. In reality, he greatly admires monarchy, detests democracy,[26] and lacks any interest in aristocracy.

Our Catalan does not conceive of a society of equal, isolated individuals. According to him, the body politic must be organized into different estates with different needs and functions. This was how the state was constructed in the *ancien régime*, and it was how traditionalists thought it should remain.[27] The notion of privilege is completely accepted by Masdeu. During the financial troubles of the Papal States at the turn of the century, he proposed to create a lottery in order to collect the necessary income to buy and thus withdraw from circulation paper money and debased coins. Among the various possible kinds of prizes, he also lists privileges, *premios de privilegios*. With this sort of reward the prince must be very generous because they do not cost much — and, often, they do not cost anything — but he will have to pay attention not to overlook the social position of winners, for what befits an artisan does

[20] *Hist.*, IV, p. 357.

[21] R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I (Madrid, 1947), pp. 93-98.

[22] *Hist.*, XII, pp. 251-252. [23] *Hist.*, X, p. 191. [24] *Hist.*, XIII, p. 70.

[25] MASDEU, *Discurso sobre las pretensiones de la Francia* (Valencia, 1811), p. 16.

[26] In a theoretical passage where he approves of democracy, he actually treats it as what may be called " a plural absolute Kingship ". Although every citizen can be elected to govern, he notices, this does not mean at all that everybody is sovereign. Sovereignty resides only, entirely and exclusively in the rulers, even if only for the time for which they are elected. The difference between rulers and ruled is as sharp in a democracy — or in an aristocracy — as it is in a monarchy. He has no idea of democratic governors responsible to and dependent on their electors while they are in office. MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 13.

[27] M. ARTOLA, *Los orígenes de la España contemporánea*, I (Madrid, 1959), pp. 12-14.

not befit a knight, and what is fitting for a cleric is not so for a layman. [28]

It must be noticed, however, that Masdeu does not despise any sort of work. He sees them as all praiseworthy and useful to the state. As a good Catalan, for instance, he feels a great admiration for navigators, merchants and artisans. Certain tasks are certainly more honourable or more necessary than others, but none is contemptible. Besides, he does not think that there is an intrinsic, automatic value in being born in the highest ranks of society. The nobleman who does not live up to high standards becomes worthless. On the contrary, there are men of low birth who possess very noble souls. Men must be judged according to their merits, not according to their birth. [29]

It was a typical feature of the Enlightenment to censure the aristocracy, and there is an echo of this in Masdeu, though faint, when he remarks that it is a very stupid habit that of yearning for the antiquity and splendour of our ancestors. The rich man, flattered by such narratives, " se alimenta neciamente de aquella gloria vana, y el adulador astuto se aprovecha de la recompensa generosa que recibe." [30] Yet, Masdeu liked to put a *de* in front of his surname, though his family did not belong to the group of ancient Catalan nobles.

In one of his projects to restore to good health the monetary situation of the Papal States, he proposes the establishment of a new tax to collect the money necessary to the state to deal effectively with the situation. He is careful to emphasize that *nobody* should be exempted from paying the new imposition, otherwise, justified discontent may arise. " Si se concede la exención al noble, se disgusta la plebe ; si al eclesiástico, se ofende al seglar ; si a los magistrados o dignidades, se quejan los inferiores... ". [31] This egalitarian measure is, of course, limited to a particular economic problem. As a rule, our Jesuit's acceptance of privileges includes those of an economic nature ; hence his plan for equal taxation must be viewed as an exceptional measure to cope with an exceptional situation. Necessity knows no law. Still, it is significant that, for Masdeu, there are indeed moments when the very economic survival of the state is endangered, moments when some sections of society — usually the poorest — are sacrificed beyond any decent limits. In such cases, the *whole* community must contribute to the rescue of the state.

Our Catalan takes for granted his contemporary society and its divisions, but he also speaks of the goodness of equality, " aquella

[28] MASDEU, " Cuatro proyectos económicos relativos a las públicas necesidades del Estado pontificio ", *Opusc. pros. y vers.* (BN), p. 87. These four projects were written in 1796, 1797 and 1802.

[29] *Hist.*, VII, p. 198, and IV, p. 418.

[30] *Hist.*, IV, p. 537 ; cf. J. SARRAILH, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle* (Paris, 1954), pp. 518 seq.

[31] MASDEU, " Cuatro proyectos económicos ", *Opusc. pros. y vers.* (BN), p. 43.

igualdad envidiable del primer estado de naturaleza ".[32] This language is rather Rousseauian, but he is undoubtedly referring to man's condition before original sin. Masdeu seems to think that there were then no social inequalities, and that these were an inevitable consequence of fallen human nature. Suárez himself had stated that the society without original sin would have been structured harmonically on an egalitarian basis, and without any coercive authority. Man's corruption rendered divisions and compulsion necessary. It is this pessimistic view of humanity that explains much of our Jesuit's rage and scorn for the events of 1789. *Liberté* and *égalité* cannot be conciliated with his pessimistic conception of mankind. That is why his political pamphlets continually harp on these themes. In spite of all their rhetoric, he reiterates, the revolutionaries have been unable to create a free and equal society. On the contrary, the one they have created is even more unjust than the one they have destroyed. It is inevitable that there should be those who govern, and those who are governed. Pure democracy is a mad utopia.

In the *Discurso sobre las pretensiones de la Francia*, inequality is defined as intrinsic to the physical and spiritual constitution of mankind, and to the inevitable passions of the human heart. Masdeu stresses that inequality is God-willed, " hechura del Criador ".[33] This emphasis on the divine sanction of inequality renders his thought similar to that of the narrow-minded reactionaries who considered that any complaint about social and economic distinctions was blasphemy for it questioned God's supreme justice in distributing wealth and honour.[34] But, by and large, the French are bitterly criticized because they are inconsiderately optimistic. They are ignorant of man's nature and limitations. In spite of the acrid and fierce quality of his attack, he, indirectly and perhaps unconsciously, agrees that liberty and equality are good in themselves. But they cannot be attained. Irremovable physical and moral differences will always defeat them. The French claim that they do not want to destroy mental and physical inequalities but it is indeed " esta desigualdad indestructible, esta misma, o franceses arrebatados, ésta es la que os arrojáis a destruir [...]. En cualquiera legislación y sistema que se establezca, los individuos más robustos, los más industriosos, los más doctos y aun los más atrevidos y maliciosos serán siempre los que lograrán más riquezas, más ventajas, más honores ; y los que se vean más ricos, más poderosos, más condecorados, dominarán en todo tiempo sobre los demás hombres. "[35] Though he cannot believe in a utopia where all differences among human beings are removed, Masdeu considers that this natural inequality must be tempered by the " social hermandad ". Besides, the contract that creates the state, and binds everybody to the common good, makes the weak but innocent stronger than the powerful but guilty.[36]

[32] *Hist.*, I, p. 254.

[33] Masdeu, *Discurso* (quoted above, note 25), p. 22.

[34] J. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid, 1973), p. 44.

[35] Masdeu, *Discurso...*, p. 23. The same concepts are repeated in *La cagnoleide* (1801), (AA), p. 141.

[36] Masdeu, " Catecismo político-moral " (n.d.), *Opúsculos castellanos* (AA), p. 213.

An essential characteristic of the Enlightenment was the important role attributed to the individual.[37] It is impossible to make sense of the new *Weltanschauung* without taking into account a view of man as an isolated important being entitled to use his own brain and his own initiative. In politics, this should logically result in a nation composed of independent persons. As already implied in much of what I have said, this is obviously not Masdeu's opinion. For him, society must not be organized on the basis of individuals, but on that of closed groups such as the various social ranks, the guilds, the autonomous regions. In our modern world, the liberty of the individual is often stifled by an all-powerful bureaucratic state. That would happen with more difficulty in Masdeu's body politic, where the power of the state would be effectively counterpoised by powerful groups within it. In his system, there would be a relative independence — or liberty — of the regions and the estates in front of the central government. But individual liberty — especially in the sense of freedom of movement from one section to the other of society — would be completely lacking. It is not surprising then, that in his satirical poem *La cagnoleide* the liberty of the revolutionaries is derided by personifying it as a monstrous prostitute alluring all humanity and especially Frenchmen.[38]

This pamphleteer who attacks and derides the ideal of individual liberty held by the French revolutionaries and considers it a dangerous chimera completely approves of individualist *laissez-faire* in economic matters, a doctrine then widely accepted in Spain.[39] Masdeu values economic liberalism as an explanation of human behaviour. His motivations for accepting it seem to be negative. It is useless for the state to intervene in economic affairs for men's greed is so powerful that they always find a means to avoid the laws that try to regulate or hinder certain economic activities: '.... la pasión del interés, que generalmente es una de las más fuertes, no respeta ni fuero ni ley. A costa de cualquier peligro se hacen contrabandos de continuo, aun en asuntos de mucha dificultad, y poca ventaja.'[40]

He considers economic liberalism a valid doctrine because based on a realistic appreciation of mankind, but he allows that, in particular circumstances, the principles of free trade must be partially abandoned in favour of some government intervention. Writing in 1802, when free trade was a reality in the Papal States, and probably worried about the enormous rises in the prices of food which provoked suffering among the people, he proposed that anybody should continue to sell what he wanted wherever he wanted, but that a price ceiling should be fixed for food-stuffs.[41]

---

[37] ARTOLA, *op. cit.* (above, note 27), I, pp. 17-22.
[38] MASDEU, *La cagnoleide* (1801), (AA), pp. 182-189.
[39] R. S. SMITH, "English economic thought in Spain, 1776-1848", *The South Atlantic Quarterly*, LXVII (1968), No. 2, pp. 306-337.
[40] MASDEU, "Cuatro proyectos económicos", *Opusc. pros. y vers.* (BN), p. 31.
[41] *Ibid.*, p. 85.

It is also interesting to notice that our Jesuit is quite aware that poverty may well provoke social unrest of a dangerous kind when revolutionary ideas are circulating among the people. In 1797, he opposed the introduction of new taxes in the Papal States, since these would increase the bitterness and resentment against the government. [42] In this case, the welfare of the pope's subjects was merely a pragmatic concern to preserve the *status quo*. But his writings also bear witness to a genuine interest in the conditions of the lower classes, a preoccupation for their well-being as an end in itself, and not as a means to keep them quiet. In one of his proposals for the financial recovery of the Papal States, he condemns the raising of the nominal value of coins for this automatically produces a rise in prices. Masdeu points out that these measures would not really affect well-off subjects, but they would be terrible for the poor. [43]

In spite of his adherence to the doctrine of freedom of commerce, Masdeu does not show the incomprehension towards social problems usual among free-traders of the XVIIIth century. Concerned only with the means to increase productivity, they were deaf and blind to the worries of the working classes. In Spain, Jovellanos, a supporter of *laissez-faire*, is completely unconcerned with the problem of the distribution of wealth. [44] In Italy, despite the enormous increases in prices at the end of the century, and the patent decline of real wages, free-traders such as Gianni continued to write that workers should remain indifferent to the rise in prices of merchandise caused by freedom of enterprise since they were equally free to put up the prices of their labour. On the other hand, the enemies of free trade who emphasized the sufferings it brought about, tended to think of the lower strata of society only as a flock of animals that had to be fed. [45] Neither viewpoint is Masdeu's.

His attitude towards the welfare of the lower classes is that one would normally expect from a cleric of his time. In Catholic countries, and especially in Spain and the Papal States, the aid and maintenance of the sick, the old, and the unemployed was left almost entirely to the Church. Spanish clerics felt responsible both for the spiritual and material life of the poor. [46]

---

[42] *Ibid.*, pp. 60-61.

[43] *Ibid.*, pp. 36-37.

[44] A. M. CAMACHO Y PEREA, *Estudio crítico de las doctrinas de Jovellanos* (Madrid, 1913), p. 40.

[45] L. DAL PANE, *Storia del lavoro in Italia dagli inizi del secolo XVIII al 1815* (Milano, 1958), pp. 394-397.

[46] Domínguez Ortiz and Jean Sarrailh have shown that Spanish bishops took their charitable duties remarkably seriously (in opposition to their more mundane French counterparts). Desdevises du Dézert stressed how Spanish Jesuits also considered such duties as part of their everyday tasks. Laura Rodríguez has conjectured that the virtual inexistence of food riots in XVIIIth century Spain (with the sole exceptions of the *motines* of 1766), a phenomenon which was very common both in France and in England, was a consequence of the many charitable institutions of the Spanish Church. Subsistence crises were numerous in

This explains why, I suppose, Masdeu refrains from the ruthlessness of the free-traders of the Enlightenment, and also why his economic dissertations, in spite of their modern, scientific tone, contain also some clearly moralistic expressions, as when he censures "la manifiesta iniquidad de los pequeños y grandes monopolistas" responsible, in his view, for the grave price inflation of the end of the century. [47]

Yet, even in this charitable attitude towards the poor, there are overtones of the rationalistic culture of the time. One of the most frequently reiterated themes of the Spanish Enlightenment had been the condemnation of the indiscriminate aid given by the clergy to everybody who asked for their help. The *ilustrados* argued that a great number of healthy men who could have been useful to society found an easy escape from work by living at the expense of churches and convents. To Masdeu as well, indiscriminate charity is sinful. [48]

The role of women in society

In XVIIIth century Spain, the question of the role of the woman in society was discussed with more interest than in previous times. The controversy over the admission or exclusion of women to the *Sociedades Económicas* stimulated, among others, the pens of such personalities as Cabarrús and Jovellanos (the first strongly opposed their admission, whereas the second favoured such a measure). [49] The concern of the government itself is reflected in the two dispositions in favour of their admission to the *Sociedades* in 1784 and 1786, and also in the very probable pressure on the teachers at Alcalá to confer a doctorate on doña María Isidra Quintina Guzmán de la Cerda in 1785. [50] She was the first woman in Spain to be granted such an honour; probably, she did not deserve it, but the King's circle had decided that something must change in the Spanish attitude to women, and that it was good, among other things, to start a change by conferring high academic titles on a noble lady.

In 1797, Masdeu, in order to make fun of the idea of equality vaunted by French revolutionaries, wrote a short satire using the

---

the peninsula at the time, and the repressive power of the government was as weak as in the rest of Europe. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La sociedad española en el siglo XVIII* (Madrid, 1955), pp. 123-166; SARRAILH, pp. 127-132; G. DESDEVISES, "Les jésuites de la province d'Aragon au XVIIIe siècle", *Revue Historique*, CXV (1914), pp. 280-281; L. RODRÍGUEZ DÍAZ, *Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII* (Madrid, 1975), pp. 299-300; V. FRANCHINI, "La visione economica della storia in L. A. Muratori", *Atti e Memorie del Convegno di Studi Storici in onore di L. A. Muratori* (Modena, 1951), pp. 271-273.

[47] MASDEU, "Cuatro proyectos económicos", *Opusc. pros. y vers.* (BN), p. 86.

[48] MASDEU, *La cagnoleide* (1801), (AA), p. 172.

[49] F. CABARRÚS, "Discurso pronunciado en una junta particular de la Real Sociedad Económica Matritense", *Memorial Literario, Instructivo y Curioso de la Corte de Madrid* (May 1786), No. 29, pp. 474-485; G. M. DE JOVELLANOS, "Discurso en que se prueba, que las señoras deben ser admitidas por socias", *ibid.*, (April 1786), VII, No. 28, pp. 475-488.

[50] C. MARTÍN GAITE, *Usos amorosos del dieciocho en España* (Madrid, 1972), pp. 227-230.

pseudonym " Madama Sadumè ". This imaginary French lady writes, in the name of all women in the world, a memorandum to the French *Directoire* in which she complains about the contemporary position of Frenchwomen and sets out, at the same time, the remedies for the evils she describes.[51] In a note to the Spanish manuscript, Masdeu tells the reader that nobody realized, at the time he wrote the pamphlet, that ' Sadumè ' was an anagram for ' Masdeu ', and that a Neapolitan lawyer often assured him he was personally acquainted with the Parisian lady, and she was " mujer de muchas prendas, y de no menor instrucción y talento. " The whole satire is as amusing as this anecdote. Madama Sadumè laments that many years have passed since the establishment of the *Directoire*, but offices in government, law-courts and diplomacy continue to be allotted to males. It is obvious that the *Directoire* either does not consider women of the same human lineage as men, or they are only concerned with the happiness of one half of humanity. The purpose of her memorandum will be to prove that women are either equal or superior to men. To this end, she will use mainly biblical arguments.

Since God created Eve as a companion for Adam, this companionship excludes whatsoever idea of inequality between the two. After the sin, God punished them differently and according to their respective natures. Since the male is " más fuerte y grosero ", he had to toil and worry; whereas the woman " más delicada y sensible " had to be subjected to her husband and to give birth with pain. Hence, if the female's subordination followed original sin — and it was caused by it — it has nothing to do with her intrinsic nature. Moreover, this submission must affect only married women and was originally instituted just as a private and domestic relationship for the good administration and order of the household. Considering also that man was created before the woman and that there is in nature a progressive pattern, it is manifest that she must be better than he is. Madama Sadumè stresses the evolutive character of Genesis : first the water and the earth were created ; then, the more complex vegetables ; later on, the still more excellent animals, and so on. Another lesson that must be drawn from Genesis is that first means are created, and only afterwards the ends which they serve. Plants are the nourishment of beasts, therefore, those were created earlier than these. The animals are meant to be used by humans, hence, the creation of beasts preceded that of man.

The conclusion is that the male was created for the sake of the female, " para fecundarla, mantenerla, y defenderla ". Once established this superiority of her sex, Madama Sadumè attributes the contemporary intellectual gap between men and women to a mere difference in education. If the sexes were given equal opportunities, the situation would be reversed. Because this situation of infe-

---

[51] MASDEU, " Memorial que se supone presentaron todas las mujeres del mundo por mano de Madama Sadumè al Directorio de París en el mes de enero de 1797 ", *Opusc. pros. y vers.* (BN), pp. 131-144.

riority is maintained only by the force and envy of males without being founded on any right, equity demands the participation of women in political assemblies, in law-courts, and in the formation of laws. Domestic cares must not anymore be confined to them, especially if it is taken into account that there are " tantos varones simples e ignorantes, nacidos, parece, para la rueca y el huso ".

Of course, the only aim of the satire is to mock the ideals of 1789 by showing how, in practice, the French revolutionaries were inconsistent with their rhetorical declamations of egalitarian principles. Yet, as it usually happens, the pamphlet reveals more about the author than about those whom he attacks. It is evident that he believes that the revolutionaries do not establish a complete equality among the sexes, not because of narrow-mindedness, but because there is something inherently laughable and mad about the whole project. He does not suggest that Frenchmen should be consistent and admit women to their political assemblies. He advises them, indirectly, to abandon the dream of equality, since it is a natural impossibility.

However, at other moments of his life, Masdeu had shown an unmistakeably sympathetic attitude to the other sex. In 1789, he had praised and translated into Italian a speech of *Doña* Josepha Amar y Borbón on the talent of women and their suitability to fill government places and other offices reserved to men. [52] In 1803, he published his Italian *Arte poetica*, a guide for people who desired to learn poetry, although they only knew how to read and write. The book is written in the form of a dialogue between Metrofilo, the teacher, and Sofronia, his female pupil. Sofronia is ashamed of learning poetry, since everyone tells her that being a woman and not having studied grammar or rhetoric she cannot become a poetess, and that her ambitions are therefore silly. Metrofilo protests : " Non sei tu la sciocca, Sofronia : sono stolti coloro, che cosí ti parlano. È una vanità degli uomini molto comune quella di stimarsi da molto, perché sono andati da ragazzi alle scuole basse. " He, then, concludes that the Latin of many doctors is worse than that of nuns. [53] In 1793, he had censured a book by Zimmermann, the English King's doctor. [54] Zimmermann, a materialist, had attacked religious devotion and had affirmed that the visions of saints were only delusions caused by natural or hysterical sensations. He had also declared that pious women were more numerous than pious men, and had explained this phenomenon by saying, Masdeu remarks, that feminine intelligence was inferior to that of

---

[52] G. AMAR, *Difesa dell'ingegno delle donne* (Roma, 1789) ; cf. Masdeu's enthusiastic preface, pp. 3-4.

[53] MASDEU, *Arte poetica italiana di facile intelligenza* (Parma, 1803), p. 11.

[54] Very probably Johannes Georg Zimmermann (1728-1795), a famous Swiss doctor attached to the Hanoverian court. I do not know to which of his books Masdeu refers. Masdeu's criticisms are found in " Cartas ascéticas dirigidas al caballero asculano don Lorenzo Picca " (1793), *Opusc. pros. y vers.* (BN), pp. 9-26.

man and more emotional. Masdeu rebels against this accusation and discovers more stupidity and passion in the Swiss doctor's philosophy than in the intelligence of women. He admits that females are more devout than males, and that they are psychologically different, but this has nothing to do with their intelligence. It is only their physical differences and their different mixtures of humours in the body that " las disponen y proporcionan a cualquiera pasión tierna y amorosa, y por consiguiente también al amor de Dios. " [55] In accordance with this sympathy for female piety, in 1792, he published the biography of the blessed Caterina Tomás. In " Monarquía española ", primary education is judged important for both sexes, although it is not stated whether women should or should not pursue further studies. [56]

The attitude of Masdeu towards women seems, therefore, ambiguous, especially because the possibility of a change in ideas must be excluded since his defences of females are both posterior and anterior to the " sátira burlesca ", as he calls it, of Madama Sadumè.

A decree of the *Convention Nationale* of October 1793 had abolished all female clubs thus arbitrarily suppressing the political claims of Frenchwomen. These claims had been an effect of the live interest of many ladies in revolutionary ideals. [57]

At the end of the xviiith century, the problem of the emancipation of women was rather confused. Sexual discrimination was well-rooted and part of everyday life ; naturally, even progressive minds were afraid to draw all logical conclusions from the premise of the equality among the sexes (an assumption not widely accepted). Mary Wollstonecraft, when she wrote about the best education for women, did not propose that they should attend university, and essentially confined them to their ancient role of mothers and wives. [58] There were also " progressives " who, when faced with this issue, showed the most discriminatory tendencies. This is clearly exemplified in the separate and very distinct upbringings of Sophie and Émile in Rousseau's homonymous novel. [59]

In her speech to the Madrid *Sociedad Económica*, which was translated by Masdeu in 1789, Josepha Amar gives a lengthy demonstration, supported by many examples, of women's equality with men in the sphere of intellectual and political pursuits, and she proves that they have shown to possess as much brains as men when installed in high places. Yet, the speech has no revolutionary character whatsoever ; it has a very limited aim : that ladies should

---

[55] *Ibid.*, p. 15.

[56] Masdeu, *Monarquía española* (1815), (RAH), pp. 65-66.

[57] M. Severn Storr, *Mary Wollstonecraft et le mouvement féministe dans la littérature anglaise* (Paris, 1932), pp. 435-436. If the revolutionaries, by adopting such despotic measures, had been incoherent with their principles, it would seem that our Jesuit showed the same inconsistency he reproaches to his transalpine enemies.

[58] *Ibid.*, pp. 262-264.

[59] *Émile*, livre V ; Marshall Berman, *The politics of authenticity* (London, 1971), pp. 284-302.

be admitted, if they show sufficient capacity and preparation, to membership of the *Sociedad económica* of Madrid. Jean Sarrailh gives a partial picture of Josepha Amar by stressing the reformist content of her writings without taking into account her still very traditional views. [60] In a book published four years after her already-mentioned speech, the Spanish lady emphasizes the need for the education of women. But she also makes clear that women's main tasks are to administer the house, to bring up children, and to be a good companion for the husband. Not all women should be educated, otherwise, they would have to join men in universities thus provoking chaos. The end of their education is " hacer más suave y agradable el yugo del matrimonio ", and to perform more efficiently their domestic tasks. Education, therefore, is considered of great importance for those women who will eventually marry cultivated men. Thanks to their intelligent conversation, they will be liked by their husbands also when their beauty has faded away. Marriage and the cloister are the only two alternatives for women for " una soltera es un cero, que comúnmente sirve de embarazo hasta en su misma casa, y para sí es una situación miserable... ". Although public opinion is responsible for the unhappiness of spinsters, the authress does not blame or condemn it, but seems to accept it as inevitable. [61] I have dwelt on some of the more conservative standpoints of this writer in order to illustrate that even in Josepha Amar, who has rightly been described as one of the most sensitive and intelligent feminists of the time, [62] there was a mixed attitude to the problem.

So far as Masdeu is concerned, his attitude towards this question is essentially identical with that of Feijoo and *Doña* Josepha Amar. Like them, he takes up the defence of the fair sex against anti-feminist writers. [63] Like them, he believes that the defence of women must be fundamentally a vindication of their intellectual powers. [64] Like them, he thinks that women have as much ability to govern as men. Like them, he denies that the intelligence and political capacity of women give them a right to govern. Queens are welcome if chance happens to put them on thrones, but the *status quo* in which the woman is generally subjected to man must not be changed. Like Feijoo and *Doña* Josepha, Masdeu justifies this conservative standpoint by invoking the authority of the Scriptures which have established forever the rule of the father over the son and of the man over the woman. [65] In conclusion, women are just as capable as men therefore they have a right to be respected

---

[60] SARRAILH, *op. cit.* (above, note 30), pp. 207-208, 687-688, 297.

[61] J. AMAR Y BORBÓN, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (Madrid, 1790), pp. XII-XXXVI, 265. This is Josepha's work taken into consideration by Sarraílh.

[62] MARTÍN GAITE, *op. cit.* (above, note 50), pp. 143n, 225-226.

[63] B. G. FEIJOO, *Teatro crítico universal*, I (Madrid, 1733), discurso 16.

[64] *Ibid.*, p. 355.

[65] MASDEU, *Discurso...* (quoted above, n. 25), p. 22. FEIJOO, *op. cit.*, p. 396 ; Feijoo quotes from Gen. III, 16. J. AMAR, *Discurso*, p. 285 ; she mentions Paul's letter to Titus, II, 5.

and educated, nevertheless society must continue to be run without their participation. This explains why Madama Sadumè's proposals are not only depicted as unreasonable but also as downright laughable nonsenses.

Constitutionalism

One of the most baffling problems in an analysis of Masdeu's political ideas is to discover why, in January 1814, he decided to publish an Italian translation of the Cadiz Constitution of 1812. [66] Even though it is only in recent years that the dependence of the constitution of 1812 on French revolutionary constitutions has been demonstrated with some scientific rigour, [67] such relationship was manifest to contemporary observers of conservative inclinations. In the years preceding the Fernandine Restoration, Rafael de Vélez had repeatedly accused the liberals of being secret Napoleonic agents and, by indirectly hinting that the constitution was mainly the work of the liberals, he had censured it as a foreign and inimical work. [68] Capmany had also remarked that it looked as if the liberals wanted to facilitate and hasten the accomplishment of the Napoleonic task. [69] It is strange then that our too fanatically Francophobe Jesuit should produce a translation of this work, to which he added an enthusiastic preface. And even if he had no real consciousness of the resemblances of the French constitutions of 1791, 1793 and 1795 with the Spanish one, it is unmistakeably evident that the work he translated expresses political ideas which stand in flagrant contradiction to views often expressed in his writings. The makers of the Constitution of Cadiz limited greatly the powers of the monarch by taking away sovereignty from him to place it in the nation. It would be foolish to argue that Masdeu overlooked these points at the time of the translation.

Truly, because of their stress on natural law, on the importance of the notion of usefulness, on human free will, the ideas of XVIth and XVIIth century Scholasticism — and especially of Suárez — have been considered as the antecedents of the rationalism of the XVIIIth century. [70] It has also been forcefully argued that it was Suárez's doctrine — and not Rousseau's — that inspired (and provided the theoretical justification for) the revolution of the Latin American colonies against the metropolis at the beginning of the

[66] MASDEU, *Costituzione della monarchia spagnuola promulgata in Cadice nel marzo del 1812* (Roma, January 1814).

[67] W. M. DIEM, " Las fuentes de la constitución de Cádiz ", in *Estudios sobre las Cortes de Cádiz* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1967), pp. 350-486.

[68] HERRERO, *op. cit.* (above, note 34), pp. 294-316.

[69] J. ALVAREZ JUNCO, " Capmany y su informe sobre la necesidad de una constitución (1809) ", *Cuadernos hispano-americanos*, LXX, n. 210 (Madrid, June 1967), pp. 520-555 (see p. 537).

[70] R. LABROUSSE, *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne* (Paris, 1938), pp. 17-87 and passim.

XIXth century.[71] Besides, the conception of sovereignty of these Spanish theologians has been seen by someone as essentially identical with that of the liberals who proclaimed the Constitution of Cadiz.[72] Can these interpretations of Spanish classical political thought help us to furnish an explanation of Masdeu's acceptance of the 1812 Constitution by pointing out that the gap between his usual political ideas and those of the *doceañistas* was not after all so wide as it appears at first ? I think that the hypotheses I have mentioned are too far-fetched to be useful.

The resemblances of classical Spanish political theory to modern ideas are far more potential than real. Whether or not Latin American revolutionaries made use of classical thinkers to justify their revolt, it is beyond doubt that men like Suárez and Vitoria were supporters of the political *status quo*. And, indeed, to state that the work of the Spanish thinkers of the golden century is essentially identical to that of the *doceañistas* means placing undue stress on similarities while totally forgetting differences. In fact, in the XVIIIth century, the " Jesuitic " theory of the origin of society was held by many conservative intellectuals. In Spain, Rafael de Vélez, Fernando Ceballos, Francisco Alvarado, Miguel de Lardizábal, the " Persians ", all affirm their belief in the contractual origin of society, and they consider that the deputies in the *Cortes* are the representatives of the nation. Like Masdeu, and unlike the liberals of 1812, they use the contractual doctrine to justify a static, hierarchical view of society.[73]

Manuel Luengo reports in his Diary that Masdeu's motivations in publishing the work in Italian had been simply pecuniary :

" La grave necesidad en que se halla, es todo el motivo de haber emprendido esta traducción, y haberla impreso, esperando tener una buena ganancia, porque los romanos tendrían una gran curiosidad de leer esta decantada y después reprobada Constitución de la monarquía española. "

However, Luengo continues, things had gone the wrong way, because the Roman government, or the Secretary of State, had prohibited the sale of the work, so that Masdeu probably lost money rather than earning it.[74] That Masdeu's finances in those years were in a grave condition cannot be doubted because in 1809 he

---

[71] G. FURLONG, *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (Buenos Aires, 1960), ch. I, pp. 29-77 : " Francisco Suárez el ' Filósofo ' de la emancipación hispanoamericana ".

[72] E. BULLÓN Y FERNÁNDEZ, *El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI* (Madrid, 1936), pp. 87-91.

[73] M. DE LARDIZÁBAL, *Manifiesto que presenta a la nación sobre su conducta política en la noche del 24 de septiembre de 1810* (México, 1815), pp. 16-17 ; C. CORONA, *La doctrina del poder absoluto en España en la crisis del XVIII al XIX* (Oviedo, 1962), p. 30 ; HERRERO, *op. cit.* (above, note 34), p. 281 ; cf. J. A. MARAVALL, " Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español ", *Revista de Occidente*, XVIII, (Madrid, 1967), p. 64 ; ID., " El pensamiento político en España a comienzos del siglo XIX ", *Revista de estudios políticos*, LXXXI (Madrid, 1955), pp. 29-82.

[74] M. LUENGO, *Diario* (AL), XLVIII, 1st part, p. 614 (end of June 1814).

stated that the lack of correspondence with his native country had reduced him to penury. [75]

On account of the War of Independence and of his constant refusals to swear the oath of allegiance to Joseph Bonaparte, he lost the many pensions that he used to receive from the Bourbon governments. Yet, for various reasons, Luengo's explanation is not satisfactory.

First of all, because his comments on the motivations of writers are often down-to-earth and materialist. He, for example, at other places in his Diary, hints that Masdeu will probably not continue with the writing of his History because all he wanted to obtain was a double pension from the Spanish government, which was granted to him after the publication of the first volume. He also remarks that Masdeu, in order to gain material advantages, dedicated one of his books to Cardinal Zelada and wrote another in which he claimed that the pope Pius VII was of Catalan descent. [76] Even if there were truth in Luengo's allegations, they would still remain partial and unreliable, since his nature is loth to take into account *any* idealistic motivations (unless he speaks of people whose ideas coincide with his, and Masdeu's, by and large, did not).

Secondly, Masdeu does not seem to have been an opportunist ready to translate any sort of work simply in order to make a living. Torres Amat relates that he gave up a good job in the army in order to follow his sacerdotal vocation, " habiéndola preferido al honroso y lucrativo empleo de comisario de guerra que le había ofrecido Carlos III en atención a los méritos de su padre. " [77] And we also know that he risked, at least twice, being imprisoned in Sant'Angelo for expressing his opinions too clearly. [78] Besides, his reiterated refusals to take the oath of allegiance to the Bonaparte dynasty confirm this impression of sincere and rigid honesty. Undoubtedly, from his point of view, the translation and propagation of a work containing disreputable political assertions must have been an instance of dishonesty because he gave great importance to the dissemination of ideas, otherwise he would not have written so many political pamphlets and apologetic books.

Thirdly, if he had made the translation simply for the reason adduced by Luengo, I do not understand why he should have written a laudatory preface to the work, as he in fact did.

Fourthly, he must have been aware of the dangers and inopportuneness of what he was doing since Luengo tells us as well, just before guessing Masdeu's motivations, that " es sin duda reprensible el haber traducido e impreso la reprobada Constitución de Cádiz ya cuando más se sabía con bastante seguridad la determinación del rey contra ella y su rigurosa prohibición de aprobarla y aplaudirla. "

The only reasonable explanation I can find is that Masdeu must have thought at the time that Spaniards were free from any

[75] Masdeu, " Lettera al signor L. Perego intorno al progetto di una nuova gazzetta ", *Opuscoli italiani* (AA), No. 19.

[76] Luengo, *Diario* (AL), XVIII, pp. 110-120 (April, 1784); XXXIX, pp. 78-79 (1805).

[77] F. Torres Amat, *op. cit.* (above, note 1), p. 398.

[78] *Ibid.*, p. 399; Masdeu, " Carta al ilustrísimo señor Gamboni, obispo de Capri " (1805), *Opusc. pros. y vers.* (BN), pp. 310-311.

obligation to either Charles IV or Ferdinand VII and that they could start a new course in their political history. In short, he must have deemed — as the Peoples of Spanish America — that the contract between ruler and people had been dissolved and that the people had recovered their full sovereignty and were free to confer it on whomever they wanted, thus establishing a new pact superseding entirely the old one.

Ironically, the War of Independence had often pushed conservatives to make use of the theory of the sovereignty of the people. Since Ferdinand VII and his father had formally abdicated in favour of the French King, Joseph's claim to the throne could tactfully be invalidated by Spaniards faithful to the Bourbon dynasty only by an appeal to the consent of the nation. It was on the ground that the nation had not been consulted that the very conservative Council of Castile tried to avoid public recognition of Joseph's title to the Spanish crown. In unoccupied Spain, the Juntas in charge of the defence were often thwarted in their attempts to sustain the war effort by the rigid legalism of the remnants of the bureaucracy of the *ancien régime*. To overcome such opposition, the members of the Juntas, who, on the whole, were not social revolutionaries, were likewise compelled to defend their authority by stating that it had been granted to them by a free people. [79] Thus, paradoxically, the conservatives often accepted the principles of those who were to draft the Cadiz Constitution. Moreover, the idealization of the war, of a proud and free people fighting against a tyrant became almost universally accepted. The insurrection of 2 May began, so it was believed, the revolt of a whole people against an infamous oppressor. The easy victory of Castaños against the unexperienced and numerically inferior troops of Dupont at Bailén, in July 1808, was taken as proof that even the up to then invincible Napoleonic armies could be beaten by the fury and courage of the insurgent Spanish people. The strength of the legend was enormous and our Jesuit accepted it entirely and without criticism. In the preface to his translation, he states that the Spanish nation ("la nazione spagnuola"; he does not say the Spanish army or Wellington's troops), has defeated the worst of tyrants and his numerous and powerful troops.

If the people, by their own efforts, have saved the country from serfdom to the invader, it seems logical that they have regained their sovereignty and freedom and that they are now, by right, the true and only masters of the situation.

"Con queste eroiche operazioni [the Nation] si è rigenerata, riprodotta, riconquistata ; ha comprato a prezzo di sangue la sua propia libertà ; e fattasi in questo modo padrona assoluta di se medesima, con generosità, la più nobile che immaginar si possa, non forzata, non allettata, non consigliata da nessuno, ha richiamato spontaneamente il suo re, né altri limiti ha imposto alla sua antica autorità, che quelli che possano, con più sicurezza di prima, rassodarne e perpetuarne il reame." [80]

---

[79] R. CARR, *Spain, 1808-1939* (Oxford, 1966), pp. 86, 90.
[80] MASDEU, *Costituzione* (quoted above, note 66), prefazione, pp. 3-6.

It looks very explicit that, here, Masdeu is not trying to present the 1812 Constitution as the medieval Constitution of the Spanish monarchy fallen into disuse (this was the liberals' ostensible attitude toward their legislative performance in Cadiz). He is thinking in terms not of an old contract once again coming into use, but of a new agreement which is established between a free people and the monarch they freely choose. New laws have been made to secure the stability of the Kingdom " con più sicurezza di prima ". The Spaniards have been generous and have called back the Bourbons, but it is understood that they were not obliged to do so, and were free to elect whomsoever they liked as their ruler. They have not imposed many limitations on the authority of the King, he says, but this as well, it seems, not because they could not, but because they did not want to. He claims that the laws of the new Constitution are neither foreign nor new, but Spanish and medieval ; nevertheless this is not a concession to the belief in an old constitution re-established. If he had thought that, he would have stressed the historical research that took place in order to find out what these ancient constitutional laws were. On the contrary, he stresses that there was a great free national discussion of the constitutional laws and that their enforcement depended entirely on the approval of the Nation : the Nation

> " sottopose le nuove leggi alla libera discussione del pubblico [...], e, non potendo più dubitare, dopo tante cautele, della sua generale approvazione, intimò [...] la perpetua e inalterabile osservanza della novella costituzione." [81]

Astonishing as it is that Masdeu should consider, in 1814, the new Constitution as essentially Spanish and medieval, it is even more surprising that he extolled it although it surely was not the embodiment of his political preferences. However, such a position was not devoid of logic. In a couple of writings — composed at the very beginning of the War of Independence in order to justify his refusal to swear fidelity to Joseph I — Masdeu already seems entirely convinced that the Spaniards, by taking up arms leaderless and spontaneously against the usurper, are once again in possession of the sovereignty previously possessed by the monarch. He does not base his refusal to take the oath on the fact that Napoleon obtained the renunciation of Bayonne by using threats and violence. His justification is that to accept one King or another is not a question that can be decided by individuals, but only by the whole nation. [82] In this case, Masdeu seems to accept the then widespread notion of " orphanage " of the realm brought about by the

---

[81] *Ibidem.*

[82] " Dos papeles volantes acerca del juramento de fidelidad " (1808), " Respuesta dada por el autor a quien le pidió el juramento en favor de J. Bonaparte " (1809), *Opusc. pros. y vers.* (BN), pp. 337-348, 349-351.

1808-1814 war. This concept implied that neither the nation nor the monarch had broken the contract, but that the bonds that united the two had vanished because of external circumstances: the war, the captivity of the royal family, the renunciations of Bayonne. The Junta of Seville, in order to defend the convocation of new *Cortes* that were to draft a new social pact had stressed that Spaniards were " un pueblo reducido a la orfandad ". And the conservative Capmany wrote of " la necesidad en que se halla la monarquía, que podemos llamar huérfana, de afirmarse sobre las sólidas bases de una perfecta constitución ". [83]

Masdeu's defence of such concepts in 1808 and 1809 is understandable. He had to propound some coherent and inoffensive reasons for his refusal to take the oath. But it is strange that he adhered to such views in 1814, when Ferdinand was about to be left free by Napoleon, and when it was feared — or hoped — that the King would destroy the work of the *Cortes* of 1812. In 1815, Masdeu completely rejected the liberal constitution and he justified his translation by saying that people had purposely cheated him by making him believe that the nation had accepted it " con entera libertad ". [84] It is odd that the will of the nation, possibly a useful pretext to reject something hateful in 1808 and 1809, should become in 1814 a categorical imperative to accept something contrary to ideas he had often expressed as his deep convictions. His political theory is coherent. For him, the war had meant the dissolution of all political bonds and the restitution of sovereignty to the nation. First, he had thought that the nation had freely chosen the 1812 Constitution. Then, he realized that he had been mistaken and that the people had in fact chosen simply and solely a return to the *status quo ante bellum*, that is to say that they had accepted Ferdinand's return " según los antiguos estatutos y fueros, y proseguía [the people] en quererlo según ellos, y en proclamarle y jurarle según los mismos repetidas veces. " [85] Political theories are normally justifications for preexistent preferences. In this particular instance, it would seem that theory — namely, the belief in a dissolved contract and consequent people's sovereignty — pushed Masdeu to accept successively, in a relatively short period of time, opposite doctrines as just and legal: the liberals' Constitution in 1814 and the return to a medieval state of affairs, as exerpssed in *Monarquía española*, in 1815. However, since he clearly says that the nation's unconditional acceptance of the King and the old state of affairs had taken place just before the *Cortes* drafted their constitution, [86] Masdeu's position becomes almost untenable. He probably means that the people's desires were manifestly expressed in the proclamation of Ferdinand as King by Castaños and his army in Madrid, in August 1808. Surely, he could not mean

---

[83] ALVAREZ JUNCO, *op. cit.* (above, note 69), pp. 523-529.
[84] MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 9.
[85] *Ibid.*, p. 49. [86] *Ibid.*, p. 49.

a date later than March 1812, when the constitution was already prepared. If so, it is curious that Masdeu, in January 1814, from his Roman exile, was still unaware of something so important.

Nevertheless, Masdeu's assertion that he had believed the 1812 Constitution a genuine expression of the nation's will and that he had then realized that it was not so, cannot be simply dismissed as a fiction to deceive his readers. He may have been influenced by the conservatives' accusations that the threat of popular violence had been used by the liberal deputies in order to frighten them into silence and submission. After saying that it has been a violence contrary to positive law to make a constitution without the King's consent, he continued: " se han usado otras violencias, no pocas, para que pasara por *nacional* la Constitución que no lo era, y para que la recibieran y aceptaran los que absolutamente no la querían. " [87] Since these accusations were voiced by a substantial number of deputies only in May 1814, in the *Manifiesto* of the ' Persians ' (articles 93, 137, 138, 139, 140), it is possible that Masdeu — up to that date — was unaware, or sceptical, of such complaints.

That the complaints of the ' Persians ' deserved to be heard is obvious because these 69 deputies represented more than one third of the legally chosen representatives of the nation. [88] This is not to say that the conservatives' charges against the liberals were sincere. As regards Cadiz, R. Solís has demonstrated that the masses of the town were not greatly interested in parliamentary debates, and that episodes of violence by the spectators were extremely rare and determined by particular local reasons not by general political conflicts. [89]

Both for the theologians of the golden century and for Masdeu, the covenant constituting the State is made once and forever. The people have no right to regain the sovereignty they have surrendered. [90] When our Jesuit came to accept the Cadiz Constitution of 1812 as the new, freely chosen and legitimate system of government of the Spanish monarchy, he saw this modern Constitution — in the light of scholastic doctrine — as an immutable and perennial pact between the ruler and the nation: the nation " intimò allora colle più solenni formalità agli Spagnuoli delle quattro parti del mondo la *perpetua* ed *inalterabile* osservanza della novella Costituzione. " [91] This view of the work of 1812 is completely different from that of the people who drafted it. Since they thought that sovereignty was in the nation and that the elected *Cortes* represented it, they believed that this body (though it should act slowly, with many precautions and with authority from the electors) was rightfully entitled to change the Constitution (articles 372-384). Truly, article 375 forbids any revision or change of the Constitution for eight years from its promulgation, but this was only an *ad hoc* measure, not based on general principles, and determined only by the fear that the nation, not yet as politically ad-

---

[87] *Ibid.*, p. 50.

[88] M. C. Diz-Lois, *El Manifiesto de 1814* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1967), pp. 103-106.

[89] R. Solís, *El Cádiz de las Cortes* (Madrid, 1969), pp. 237-243.

[90] Masdeu, *Cartas a un republicano* (Madrid, 1814), p. 164.

[91] Masdeu, *Costituzione* (quoted above, note 66), p. 5, my underlining.

vanced as the deputies of 1812, would destroy their work. In essence, the political attitude of the *doceañistas*, as Giménez Fernández observed, was " perennemente constituyente ".[92] The King (art. 384) was simply regarded as the executive power who would have to sanction and proclaim constitutional changes, without any authority to prevent them. By contrast, our Jesuit thinks that any constitutional modification implies a change of the original contract between the sovereign and the community, therefore, it must have the approval of both.

It is interesting to notice that Masdeu — both in his preface to the Constitution of Cadiz and in his subsequent rejection of it — expresses great admiration for the work of the *Cortes*. It is " obra prima y maestra : obra admirada por los demás sabios extranjeros, obra que han traducido las más cultas naciones [...] ". His rejection is based on " unos graves artículos, no sufribles en España, a que obligó el estudiado disimulo ".[93]

Joaquín Lorenzo de Villanueva, the well-known Jansenist priest of liberal opinions who played an active part in the *Cortes* of Cadiz, while in prison, in 1814, accumulated documents to prove the inconsistency and opportunism of *serviles* since the 1812 Constitution had been often praised by them before its disapproval by the King ; whereas, from that moment onwards, they began a campaign of vile vituperation.[94] In fact, during 1812 and 1813, the conservatives had often made a distinction between the liberals and the Constitution, attacking the first while professing their reverence for the second. As late as 31 March 1814 had appeared the *Carta pastoral* of the bishop of Mallorca, a conservative, referring to the Constitution as " sagrado código ".[95] Villanueva's accusations have been recently taken up once again by Javier Herrero, who considers conservative behaviour as being motivated by sheer hypocrisy and desire to obtain employment from any governments whatsoever : " Pero mientras él [Villanueva], en la cárcel, acumulaba documentos inútiles para probar la doblez de los cabecillas de la reacción, éstos se repartían las prebendas de España. " Their shift — a *flaqueza* in Herrero's terminology — was brought about by fear " que Fernando pueda ser más monárquico que ellos ".[96]

Human nature being what it unfortunately is, Herrero and Villanueva's accusations of opportunism have a certain credibility. Yet, I cannot fit Masdeu into such an explanation. What personal ambitions could a septuagenarian like him have to change his views on the Cadiz constitution within one year ? In addition, in 1815, when he rejected as pernicious the work of the 1812 *Cortes*, he was a Jesuit once again in the reestablished Society, therefore, his life was settled, and ambitions (such as the obtaining of new governmental pensions, which must have been of great help during his time as an *abbé*) had not much significance in 1815. Appointment to high political or ecclesiastical positions, surely he did not look for, since it is expressly forbidden by Loyola's institutes.

---

[92] Quoted by V. RODRÍGUEZ CASADO, *De la monarquía española del barroco* (Sevilla, 1955), p. 125.

[93] MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 9.

[94] J. L. de VILLANUEVA, *Apuntes sobre el arresto de los vocales de Cortes* (Madrid, 1820).

[95] HERRERO, *op. cit.* (above, note 34), p. 357. [96] *Ibid.*, p. 316.

That Masdeu always had a great respect for the monarchy cannot be doubted, but this did not imply a servile acceptance of anything that came from a royal mouth. His independence of judgment can be noticed in his treatment of monarchs in his History, or in his attitude towards Charles III's despotic expulsion of the Jesuits. His regalistic views pleased the King's ministers, but it would be wrong to think that he wrote with this purpose.

Hence, since he does not fit Herrero's explanation of conservative inconsistency, although he is a most glaring example of it, I have to doubt the value of the hypothesis and suspect that it is based on the logical fallacy *post hoc ergo propter hoc.* The fact that conservatives obtained employment during the Restoration does not mean that they changed their views on the 1812 constitution with that aim. On the other hand, while it is not difficult to invalidate Herrero's argument, it is impossible to find a satisfactory answer to the problem he poses. As far as I know, neither the reasons for the wide acceptance of the Constitution in the years 1812-1813, nor the reasons for its rejection by many later on have been carefully studied. If such an analysis of individual motivations were carried out, it is possible that not all conservatives would conform to Herrero's grotesque typology. An obvious example of servile imbecility, often ridiculed by Herrero, was their belief that liberals were an incarnation of evil, whereas they were literally the Augustinian City of God. To condemn the traditionalists *en bloc* and without sufficient justification, is it not to fall into the same error, though from the opposite side?

In 1815, Masdeu wrote *Monarquía española,* a manuscript rejecting the Constitution of Cadiz and proposing the restoration of supposedly traditional fundamental laws. In this document, the erudition and formal qualities of the work of 1812 are viewed as the outward appearance through which a basically wicked work can appeal to the people, and, therefore, these very qualities stimulate him, so he says, to lay down the real and historical constitutional laws of the Spanish monarchy. [97] He believes that many of these fundamental laws have not been enforced for centuries because of the despotism of the Habsburgs, which was a completely new and alien importation at the beginning of the XVIth century. Although the last Bourbon Kings have shown a great desire to benefit the nation, they have followed, in politics, the footsteps of their predecessors. [98] Thus, what Masdeu calls the historical constitution of the monarchy is based on the downright rejection of three hundred years of history. It is a regression to the Middle Ages by the trick of considering Habsburg and Bourbon policy repugnant to the true traditions of the country. Masdeu was far from original in expressing these general views on a medieval constitution strangled by Habsburg absolutism. The liberals at Cadiz had constantly used these fictions and had justified their work as a resurrection of ancient laws.

---

[97] MASDEU, *Monarquía española* (RAH), pp. 9-10. [98] *Ibid.*, pp. 43-45.

In fact, the commission in charge of drafting the constitution was embarrassed when the representative for Seville, Gómez Fernández, asked " que la comisión o uno de sus individuos en cada artículo que se trata nos diga : lo dispuesto en este artículo no estaba en uso, pero estaba mandado en la ley A, o en la ley B ". [99] The theory of an ancient Constitution of the realm had been developed and popularized by Martínez Marina's *Teoría de las Cortes* and it had been so much accepted by the liberals that all their speeches had an antiquarian tone : references to the liberty of the Goths or the rights of the Crown of Aragon were constant, whereas little was heard, for instance, of the rights of man. [100] The notions of medieval constitutional liberties were also accepted by a large section of conservatives, although they used them in order to fight radicalism. [101] Besides, the need for constitutional guarantees likely to prevent the abuses of ministerial despotism — of which Godoy had been the most scandalous and the most recent example — was generally felt at the time. Jovellanos, a moderate conservative, based his ostensible rejection of the theory of national sovereignty on the idea of an already existent medieval Constitution. The *Manifiesto* of the ' Persians ' also pleaded the re-establishment of true and historical constitutional laws.

In *Monarquía española* Masdeu comes back on the theme that the people alone and leaderless had won the victories of the 1808-1814 war. Here, however, the people's spontaneous rising and war effort does not imply a right of the Constitution of 1812 to exist. The *Cortes* of Cadiz are judged enemies of the nation, enemies who would have had no time to assemble and carry out their mischievous work, if the organization of the war had not been taken away from the people. In short, Wellington's jealousy of Spanish victories and consequent retardatory policies gave time to the liberals to draft their constitution. [102]

His censures of the Cadiz Constitution are manifold. It is essentially republican — although it has a monarchical superficial appearance — since it accepts the theory of national sovereignty. The representatives are not divided into the three traditional estates : nobility, clergy, people. The King does not summon the *Cortes*. Neither does he preside over them nor does he take part in legislation. His only function is to sanction the laws parliamentarians make. This is just the opposite of what was done in the ancient monarchy, where the King made the laws and the *Cortes* simply approved or disapproved them. [103]

What were the laws of the historical Constitution of the Spanish monarchy ? Masdeu draws a long list of what, in his opinion, were the fundamental laws of the country. Some of them, by the common consent of the King and the nation, were superseded by others ; monarchy, for instance, was first elective and then became hereditary. However, here, I will give only a brief and sketchy

---

[99] DIEM, *op. cit.* (above, note 67), p. 357.

[100] CARR, *op. cit.* (above, note 79), p. 96 ; cf. H. JURETSCHKE, " Concepto de Cortes a comienzos de la guerra de la Independencia ", *Revista de la Universidad de Madrid*, IV (Madrid, 1955), pp. 369-405. J. A. Maravall has pointed out that some Spaniards held constitutional ideas before 1789, in the reign of the enlightened despot Charles III ; MARAVALL, " Las tendencias " (quoted above, note 73), pp. 53-82.

[101] L. SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español* (Madrid, 1955), pp. 35-36.

[102] MASDEU, *Monarquía española* (RAH), pp. 7-8. [103] *Ibid.*, pp. 45-50.

list of all the fundamental laws that Masdeu considers were still valid at the time of the advent of the Habsburgs and should therefore be re-instated.

According to our author, Catholicism is, by virtue of a fundamental law, the religion of the Spanish state. The King cannot pass sentence on anybody without all the formalities of legal procedure and law-courts. The monarch cannot renounce his throne without the approval of the nation (here, very probably, Masdeu remembers the surrender of royalty to the Bonapartes in Bayonne). He cannot alienate national territory without the approval of the *Cortes*. He possesses the law-making power, but his decrees, in order to acquire the force of law, must obtain the approval of the representatives of the nation. The monarch has also powers to make peace and war, to bestow graces, and to make decrees on general and individual matters, provided they do not infringe existing laws. The succession to the crown is hereditary and descends from the father to the eldest son ; if there are no sons, it goes to the eldest daughter. The nation must be represented in the *Cortes* by the three traditional estates, that is to say the nobility, the clergy and the people. The *Cortes* must be summoned *always* on the following five occasions : 1) the acceptance of a new sovereign ; 2) the confirmation of a new heir to the Crown ; 3) the approval of the civil list for the maintenance of the King and his court ; 4) the introduction of new taxes ; 5) the imposition of extraordinary levies for war-purposes. Besides the compulsory convocations, extraordinary meetings can be held due to a variety of reasons. He declares that he has given a detailed list of such reasons in volume XXV of his History, a manuscript that unfortunately I could not find.

Curiously, in spite of his constant abomination of tyrannicide and rebellion, in *Monarquía española* Masdeu enumerates the right of the nation to deposte a King among the fundamental laws of the Spanish monarchy. Depositions can be allowed only for motives " gravísimos y evidentes ". They have occurred only twice in Spanish history. Once in the VIIth century, when Suinthila was dethroned because of his " enormes vicios y crueldades " and Sisenand was proclaimed King. Then, in 1366, Don Pedro I of Castile was deprived of royalty on account of his " notorias crueldades ".[104] Apparently, the decision to depose a King should ultimately rest with the *Cortes*. In fact, the deposition of Sunithila (judged by Masdeu not as the product of a conspiracy, but as a decision of the people), because of its popular character might have caused " dudas o discordias o inquietudes ". Hence, says Masdeu, it was thought convenient to summon the *Cortes* (actually the fourth Toledan council), who examined the question, approved the deposition, and confirmed the election of Sisenand. It seems as if only through this sanction the fact acquired the necessary legality. However, our Jesuit's ideas on this issue are not clear. He expressly rejects any theory of the mixed Constitution, and he thinks that the monarch, and the monarch alone, is sovereign. His words, sometimes, resemble those of the

---

[104] *Ibid.*, pp. 23-24, 37. In *Monarquía española* (1815), (RAH), the deposition of Wamba is not mentioned. In *Hist.*, X, pp. 178-181, and XVIII, pp. 59-60, the depositions of Suinthila and Wamba are seen as brought about by the wickedness of their enemies ; Sisenand is defined a usurper, nonetheless Masdeu affirms that " toda la nación " acquiesced in the *fait accompli* once he overthrew Suinthila.

divine right theorists. "El rey es soberano, que es decir superior en sus dominios a todo otro hombre, exento de toda cuenta y de toda pena, responsable de sí a solo Dios."[105] He also quotes Peter's words "Be subject for the Lord's sake to every human institution..." (I Pet., 2, 13). Yet, he clearly insinuates that the Spanish *Cortes* had and should have a right to depose an unbearable tyrant. His whole idea of sovereign monarchy tempered by fundamental laws — *monarquía absoluta modificada*, as he calls it — is rather contradictory, since if the ruler does not share his sovereignty with the *Cortes*, they cannot logically take any action against him if he becomes a tyrant. Masdeu must have thought that any grave infringement of the fundamental laws of the realm was a breach of the political contract which would automatically dispossess the ruler of the supreme authority to re-establish it once again in the nation and its representatives. But, like many other XVIIIth century conservatives, he cannot probably conceive of a bad, insufferable King. Of course, he is very critical of past monarchs. Some committed abominable crimes, others were useless or even harmful to the commonwealth. Still, he does not seem to think that another royal deposition may be needed in Spain in the future, or that it would be proper to state with some clarity in which manner and for what reasons the *Cortes* should decide that the degree of tyranny endured by the nation justifies the dethroning of the monarch. Neither does he explain what the *Cortes* or the nation should do if the monarch refuses to accept deposition.

Although Masdeu's project looks like a piece of antiquarianism, it is a genuine constitutional proposal, a rejection of the absolutism of kings by a system of fundamental laws that need general consent in order to be changed. Masdeu's fundamental laws are many and clearly explained, so that we must beware of relating his notion of this basic legislation with the insubstantial — often obscure — conception of *les lois fondamentales du royaume* found in French defenders of absolutism. The power of action of the king is effectively restricted through *Cortes* and customs. Institutions are provided to safeguard regional and individual rights. The fundamental laws he proposes would surely have provided an effective check on the ministerial despotism contemporaries so often complained of. The 1767 expulsion of the Jesuits — by a royal decree following a secret inquiry — would have been inconceivable. Similarly, the imprisonment or forced exile of politicians after a period of royal favour would have been rendered more difficult. At the regional level, the *fueros* would have provided a defence against governmental interference. Whether this program was feasible in 1815 is another question.

That Ferdinand VII wished to govern as an absolute monarch there can be very little doubt, but this could also be said of Louis XVIII in France, who had nonetheless to accept a moderate constitution. Jovellanos, like Masdeu, believed that the traditional Constitution provided for a representation divided into estates and, hence, he proposed to the *Cortes* at Cadiz the creation of a House of Lords on the English model.

[105] MASDEU, *Monarquía española* (RAH), p. 16.

His project was rejected. Raymond Carr thinks that the rejection of this idea (a product of Jovellanos' correspondence with Lord Holland) was almost inevitable in a country which had not enjoyed constitutional life since the XVIth century and in which the higher classes — who were to be represented in the proposed House of Lords — were suspect of being indifferent patriots because of their vacillating behaviour during the war that started in 1808.[106] Yet, I wonder whether among the solutions offered by contemporaries some were absolutely better than others. Later in the century, the monolithic character of the 1812 constitution had to be abandoned in favour of bicameralism. Liberal centralizing policies of the XIXth centuries reduced the chaos of local administration and provided more egalitarian justice, but they also provoked strong reactions and created new tensions which have not been solved yet. My intention is neither to say that Masdeu's views were valuable in themselves, nor that he had the right solution at the right time. All this is very speculative. I only want to point out that — in spite of its obvious antiquarianism, such as the anachronistic desire to see the *Justicia* of Aragon recalled to life — Masdeu's program was a genuine, though undemocratic, constitutionalism, and perhaps not as removed from reality as it seems at first.

On 4 May 1814, Ferdinand VII issued a royal decree in Valencia declaring null and void the constitution proclaimed in Cadiz in March 1812 and all the reforms carried out by the *Cortes* during the time they governed the country in his absence. Three factors determined the *Deseado* to take such a firm and uncompromising stand against liberalism : the very warm welcome of the people on his return to Spain ; General Elío's offer of his troops to maintain him in the fullness of his rights ; the *Manifiesto* of the " Persians " which 69 conservative deputies had sent to him at Valencia. This document was a total condemnation of the Constitution of 1812 and a plea for a return to the " traditional " Constitution of the monarchy.[107] Within less than a month of its presentation to the King, it was published, because of a royal order, by Ibarra in Madrid. It was reprinted a number of times the same year in various parts of Spain.[108] It was the king's desire to make the document known, and there must have been a spontaneous widespread curiosity about its content. Hence, it may be assumed with certainty that Masdeu, at the time he wrote his constitutional proposal, had already read the declaration of the " Persians ". In fact, their political program is strikingly similar to Masdeu's.

The *Manifiesto* is divided into 143 articles which, by and large, are grouped around three major themes : 1) the conservatives' censures of

[106] CARR, *op. cit.* (above, note 79), p. 94.

[107] *Ibid.*, pp. 118-119. The ' Persians ' claim to defend the " monarquía absoluta ", but they differentiate it from the " monarquía arbitraria ", and affirm that kingship is subject to divine law, to justice, and to the fundamental laws of the state ; cf. their *Manifiesto*, art. 134.

[108] DIZ-LOIS, *op. cit.* (above, note 88), pp. 60-63. I have used the edition of the *Manifiesto* in this book by M. C. Diz-Lois.

the work of the *Cortes* of Cadiz; 2) the exposition of the views of the " Persians " about the historical constitution of Spain, with a plea to revive it; 3) the proposal of a program of reforms consonant with ancient and venerable usages. The same plan is followed in *Monarquía española.* Of course, since the primary aim of the ' Persians ' had been the destruction of the liberals' work, the largest part of the *Manifiesto* is a criticism of the 1812 Constitution. Masdeu, writing when it had already been abolished, deals with this issue very briefly. Furthermore, in his final proposal of reforms, he does not limit himself to stressing the need for a resurrection of the ancient fundamental laws of the country, but proposes as well the creation of an efficient educational system and the adoption of economic liberalism. These last two proposals — favourite themes of the XVIIIth century *ilustrados* — add an enlightened note to his traditionalism. In spite of these differences, both the *Manifiesto* and *Monarquía española* express the same ideas about the ancient Constitution. [109]

The only substantial difference between Masdeu and the " Persians " is not about the Constitution, but consists in their dissimilar attitude towards the army, and especially the English army. The " Persians ", with great coherence, emphasize that without the help of Wellington's soldiers, the invader could not have been defeated (articles 103, 142). By virtue of such statements, they were indirectly attacking the liberals' claim that the people had fought the war, and that their efforts deserved to be recompensated by the establishment of a representational system. I have already expounded Masdeu's views on this issue.

---

[109] For the " Persians " as well, its normal functioning had been interrupted by the despotism of Habsburgs and Bourbons (articles 103, 108, 112). Sovereignty resides in the king and not in the nation (art. 33). The king has power both to summon and to dissolve the *Cortes* (art. 104). He cannot nullify, by his own decrees, existing legislation (art. 110). His commands, in order to have the force of law, must obtain the *Cortes'* approval (art. 110). He cannot dispose of the lives of his subjects except through the normal proceedings of the law-courts (art. 133). The *Cortes* must be divided into the three traditional estates (art. 117). The principle of provincial autonomy is asserted (articles 115, 126) by quoting a law from the *Recopilación* establishing that " las ciudades y villas puedan elegir libremente sus diputados en sus Consejos, tanto que sean personas honradas, y no labradores ni sesmeros ". Masdeu dwells on the theme of decentralization at much greater length and with much more emphasis. Unlike him, the " Persians " do not seem to attach to this topic any particular significance. They also refer to an ancient law of the realm (*Recopilación*, libro 6, título 7) which provided for a permanent commission of deputies from the *Cortes* to act in their stead in the periods in which they were not summoned. However, this ancient law mentioned only two deputies and it empowered them to deal only with financial matters. The " Persians ", by not developing this question, reveal that they do not consider it as important as Capmany and Masdeu did, since these respectively proposed the resurrection of the *Generalitat* and of the Aragonese *Justiciazgo.*

The " Persians " reasons for summoning the *Cortes* are essentially the same as those given by our Jesuit (articles 105, 109, 115). On the question of war they differ since Masdeu considers it to be the king's business, whereas the " Persians " stress that, when the prince declares war, he must have the approval of the *Cortes* (art. 109). However, the divergence is not very significant since Masdeu considers that extraordinary war contributions must be levied with the consent of the representatives of the nation. It is evident then, that Masdeu's ideas about the Constitution that should be re-established in the realm coincide almost exactly with those of the conservatives who encouraged Ferdinand to crush liberalism.

Since *Monarquía española* has never been published, nor mentioned by historians, I have given above a brief but almost complete summary of its constitutional assertions. But I have also dwelt on the constitutional question because of the resemblance of Masdeu's opinions to those held by other conservatives, and especially with those of the " Persians ". [110]

However, the fact that *Monarquía española* was written a year or so after the publication of the *Manifiesto* and that these two documents contain similar ideas does not imply a dependence of the former on the latter. As a rule, the " Persians " uphold their conception of the traditional monarchy by legal knowledge (most probably drawn from Martínez Marina's *Teoría de las Cortes*), whereas Masdeu simply uses his own historical erudition. In fact, in the *Historia crítica* he mentions that the Gothic monarchs could not issue any command which ran counter to already accepted laws. Their decrees did not possess the force of law until they had been approved by the bishops and magnates of the kingdom. This " antigua constitución goda " was inherited by the Christian states of the time of the *Reconquista.* [111] But, unlike in *Monarquía española,* in the *Historia crítica* Masdeu does not suggest that this ancient Constitution must be re-established or that its gradual abolition, from the time of the Habsburg monarchs onwards, was an act of despotism. Against a critic who had censured his opinion that the councils of Toledo had in certain matters some sort of superiority over the kings, he retorts that the practice of those times has no relevance to the present. " Hágase distinción entre los tiempos de entonces y los de ahora ". [112]

Then, the ideas expressed in *Monarquía española* resemble those of Jovellanos and Martínez Marina who, like Masdeu, thought that the Goths and the Christian Kingdoms of the period of the *Reconquista* possessed a Constitution ; they also mistakenly believed that the medieval Spanish *Cortes* were a continuation of the councils

[110] In recent years, a great importance has been given to their *Manifiesto.* Federico Suárez Verdeguer considers it to be one of the theoretical bases of the formation of Carlism at the beginning of the XIXth century. According to Suárez, the political doctrine of the " Persians " is worth studying in depth. Contrary to liberal current opinions, it was not an absolutist and reactionary document. It was not an invitation to the king to govern according to Bourbon absolutist methods, but a series of considerations substantially identical to those maintained by the royalists, *realistas,* in the Cadiz *Cortes* in favour of the ancient Spanish monarchy, and directed both against the French-like type of democracy, established by the liberals, and against the ministerial despotism of the years preceding 1808. The *Manifiesto* would also be, in Suárez's opinion, a program of reforms not based on abstract conceptions of man (as the 1812 constitution) but on a comprehension of the personality and problems of real and concrete Spaniards who lived at that particular historical moment. F. SUÁREZ VERDEGUER, " La formación de la doctrina política del carlismo ", *Revista de estudios políticos,* Vol. 14 (Madrid, 1946), pp. 43-83; cf. FERRER, TEJERA y ACEDO, *Historia del tradicionalismo español,* I (Sevilla, 1941), pp. 239-240. — Naturally, if the flattering comments of Suárez and his school about the *Manifiesto* were true, they would also be true, indirectly, of *Monarqía española,* which, as it has been shown, is similar to it in many ways and was written shortly afterwards.

[111] *Hist.,* XIII, p. 43. [112] *Hist.,* XVIII, p. 61.

of Toledo.[113] However, Martínez Marina, although he admired the ancient Spanish constitution, considered that it could be much improved and adapted to modern times. Jovellanos, during the War of Independence, came to accept substantially, though not in name, the concept of the sovereignty of the nation.[114] By contrast, in *Monarquía española* and in the *Manifiesto* of the " Persians " all the emphasis is on the re-establishment not on the improvement or adaptation to modern times of the ancient constitution.[115]

I think that *Monarquía española* may, perhaps, throw some light on the *real* attitude of the upholders of the traditional *Cortes*. This for the very simple reason that *Monarquía española* was not an academic exercise by an erudite historian. It was written with the very practical aim of influencing the policy of the *Deseado* in the direction of constitutional reform. Masdeu, on 29 August 1815,

---

[113] " Obras escogidas de don Francisco Martínez Marina " (ed. J. Martínez Cardos), *Biblioteca de autores españoles*, CXCIV (Madrid, 1966), pp. XLII-XLV ; ' Obras publicadas e inéditas de don Gaspar Melchor de Jovellanos " (ed. M. Artola), ibid., LXXXV (1956), pp. LXXV-LXXXII ; cf. V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España*, II (Madrid, 1873), pp. 353-355.

[114] J. A. MARAVALL, " El pensamiento " (quoted above, note 73), p. 55 ; CAMACHO Y PEREA, *op. cit.* (above, note 44), pp. 175-178, 205.

[115] Suárez Verdeguer's high conception of the *Manifiesto* has been challenged and with good reason. Javier Herrero *op. cit.* (above, note 34) p. 341, expresses himself in the following terms about the constitutionalism of the " Persians " : " En cuanto a su [of the ' Persians '] apelación a las Cortes medievales, tradicionales, etc. ; [...] no tienen más valor [...] que el de una concesión al Romanticismo reaccionario que oculta, bajo una formula aparentemente ' moderna ', una efectiva regresión a un inmovilismo intransigente. " Such traditionalism is just a hypocritical, Machiavellian attitude to cover an inveterate faith in absolutism. Bernardo Mozo de Rosales, the probable author of the *Manifiesto*, filled high positions in the administration of Ferdinand VII till in 1819 he was nominated " Ministro de Gracia y Justicia, " while in 1816 he had received the title of *marqués* of Mataflorida. Herrero points out that the devotion of Mozo de Rosales to Ferdinand VII does not seem to have been affected in the least by the fact that the King, in spite of what he had promised in the *Decreto* of 4 May 1814, never summoned the traditional *Cortes*. This affirmation is not entirely true. Although no complaint of Mozo de Rosales is known, for the period 1815-20, about the absolutism of Ferdinand, it is certain that, from his French exile, he fought the liberal government of the triennium 1820-1823 on the basis of the constitutional principles he had defended in 1814, that he expressed anew in the *Manifiesto general* of Mataflorida : Diz-Lois, *op. cit.*, p. 91. Furthermore, it seems probable that the apparently strange exclusion from office and eventual banishment from Spain of Mozo de Rosales from the time of the defeat of the liberals by the troops of the duke of Angoulême onwards (that is to say at the moment when his royalist efforts should have been rewarded) was motivated by his adherence to the traditional constitution. If in 1814 Ferdinand was ready to promise the convocation of the *Cortes* (as he did in the *Decreto* of 4 May), only to infringe his engagement afterwards, from 1823 onwards he was not prepared to make concessions of any sort. To judge the sincerity and good faith of the traditional constitutionalists of the period, it would be necessary to analyze the behaviour and writings of a substantial number of them from the time of the re-establishment of absolutism onwards. María Cristina Diz-Lois has tried to carry out this research for the 69 " Persian " deputies. Unfortunately, this has resulted in the weakest part of her doctoral thesis, as she frankly admits : " La parte más trabajosa — y menos lucida — ha sido la consulta de la bibliografía para obtener datos [...] de los diputados que lo firmaron [...]. Ha sido mucho más el trabajo que el fruto " (*op. cit.*, pp. 21-22 ; cf. *ibid.*, pp. 103-135 and 79-102). Only something of the political ideas of the author of the *Manifiesto* is known for the years *after* 1814. And what is known of him appears so ambiguous as to prevent any sure deduction. Besides, even if his was a clear case, no general conclusions could be drawn from the example of one individual only.

sent his manuscript to Don Pedro de Ceballos, *consejero de Estado* of Ferdinand VII. In the letter accompanying his project he had written :

" osadía es el poner en manos de Vuestra Ex. (y aún más en las del rey nuestro señor si tanto puedo esperar) una mi obrita, la que fuere dirigida, bajo el título de *Monarquía española*, a proponer un plano de felicidad nacional [...]. Si el rey tan deseado de los españoles, el rey enviádonos de Dios, el rey heredero de los grandes Fernandos, si llegara este rey, *como firmemente se espera* [my underlining] a restaurar de su mano la felicidad de España, no habrá rey comparable con Fernando VII [...]." [116]

Considering that this document was written " en los primeros meses del año 1815 ", and sent to Ceballos at the end of August of the same year, namely, that it was conceived and sent *at a time when it was clear that Ferdinand VII was not abiding by his constitutional promises of 4 May 1814*, it constitutes an obvious demonstration that there were indeed conservatives dissatisfied with the absolutist policies of the king. This provides one answer to the charges of hypocrisy levelled at traditionalists, an accusation allegedly demonstrated by their seemingly protestless acquiescence in the despotic state of affairs of the Restoration. I am far from a desire to generalize from my own discoveries about one individual — Masdeu — as I am keen to lay stress on the impossibility to infer anything from the unclear single case of Mozo de Rosales. [117] The problem is at the moment insoluble because sufficient data are not available, and because something of the little we know is not entirely reliable. Does the passive acceptance of absolutism by Mozo in the years 1815-1820 really prove that his traditionalism was faked ? He may have suffocated deeply felt convictions for the sake of personal interest or he may have thought that in those years his opposition would be only a useless sacrifice.

By contrast, is it possible to prove that Masdeu did not send his plans for a moderate Constitution to the king in order to make amends for his translation of the revolutionary principles of 1812 ? A defence of downright absolutist principles after the translation of January 1814 would have been too much of a change, and perhaps Masdeu thought that the best way of whitewashing himself was to echo the " Persians ". I am not convinced by this hypothesis, and I have already explained above that Masdeu cannot be suspected of looking for royal favour. In addition, the content of *Monarquía española* can furnish a convincing proof of the author's sincerity and of the seriousness of his purpose. Of all his writings known to me, this is the only one where he admits that the situation of Spain is far from being flourishing or satisfactory : " innumer-

---

[116] The letter to P. de Ceballos is reproduced on the last page of the manuscript of MASDEU, *Monarquía española* (RAH), p. 70.

[117] See above, note 115.

ables son actualmente los españoles — he said — que, obstruída la mente con las negras ideas presentes, todas de pobreza, de ignorancia, de abatimiento, fácilmente se persuaden que no ha salido jamás de nosotros sino lo que sale en el día. "[118]

If this manuscript was meant as a justification for his 1814 translation, to depict the plight of Restoration Spain as utterly miserable was not a good way of pleasing either the king or his ministers. Why, then, Masdeu, departing from his usual patriotism, emphasizes here the economic and cultural decay of the country ? Either he really thought that the present was dismal for his homeland or he thought that to describe the situation in the blackest colours could be a stimulus to accept a project purporting to have the remedies against the evils, one conspicuous remedy being constitutional reform. These two answers are not mutually exclusive but, in any case, his gloomy description of the present could not please those in power. Neither could Ferdinand — who had renounced the crown in 1808 — be pleased by Masdeu's assertion that Spanish kings, by virtue of a fundamental law of the realm, cannot give up their sovereignty without the approval of the nation. Especially considered that he supports his point with a quotation from " el insigne político Burlamaqui " stressing that it is a weakness unworthy of a ruler to give up his throne.[119] It seems then that his constitutionalism was, at the end of August 1815, a deeply felt conviction for our author. It was the necessary remedy to present difficulties in order to recover past happiness — " aquella felicidad que ha durado tanto en España, cuanto ha durado la observancia de nuestras leyes fundamentales ".[120]

Masdeu's attitude towards XVIIIth century humanitarianism

" In the age of Enlightenment the temper of civilized men was evolving from overt brutality toward sober self-restraint, shifting from violence to debate. "[121] This tendency towards a more humane society manifested itself in the denunciation of old institutions and practices (such as torture, the death penalty, and slavery) paralleled by the defence of principles like tolerance and legal reform. The *philosophes* were probably the most vehement and noisy supporters of the new ideas, but the new attitude was not the monopoly of any political, religious or other sect. Philanthropic concerns are as old as humanity ; however, the emphasis that was placed on them during the XVIIIth century was certainly new. And it is right to qualify these new ideas as " enlightened ", because they were the direct consequence of a *Weltanschauung* which placed increased attention on the intrinsic value of human life here and now, in this earthly

---

[118] MASDEU, *Monarquía española* (1815), (RAH), p. 52.
[119] *Ibid.*, p. 23. [120] *Ibid.*, p. 51.
[121] P. GAY, *The Enlightenment: An interpretation*, II (London, 1973), p. 397.

existence. This humanism had been characteristic of Renaissance intellectuals, but it was only in the xviiith century that it was popularized and became associated with a desire to change institutions and habits according to the new principles. Hence, in order to see how and how far modernity influenced Masdeu, his attitude to the new humanitarianism must also be analyzed. Unfortunately, it is impossible to know his ideas on slavery because, as far as ancient and medieval slavery are concerned, he limits himself to stating the facts without adding any personal comments. He pities the condition of Spanish slaves in Roman mines on account of their masters' cruelty, but this is no indication of what he thinks of slavery as such. [122] None of the extant volumes of his History deal with the question of slavery in the New World.

The institution that was most often and most violently condemned by enlightened writers as representing all the horrors of ages of obscurantist faith was the Inquisition. Since it had struck deep roots in the Spanish-speaking world, where it maintained its vigour (though not its severity) during the xviiith century, it was usual and understandable to associate Spain with the Inquisition. Yet, in 1810, Masdeu answers with great indignation — real or pretended — the accusations of a French Napoleonic officer who had publicly denounced Spaniards as authors of *autos de fe*. He is greatly surprised at the unconsidered character of the Frenchman's statement. Nobody is less entitled than a Frenchmen to pronounce such accusations. Both the Inquisition and the *autos de fe* were invented in France, whence they passed into Spain and Italy. The man who deserves more than anybody else the label of first inquisitor is the notorious Folquet, bishop of Toulouse, who obtained from Rome the declaration of the first crusade against count Raymond, the protector of the Albigenses.

From this crusade was born the Inquisition, which was subsequently reduced to a system by four French councils, two celebrated in Narbonne, one in Toulouse, and the others in Béziers, in the years 1227, 1229, 1235, 1246. In some provinces, these councils entrusted the tribunal of the Holy Office to the Dominicans. And, in 1255, St. Louis, with the approval of Alexander IV, nominated the provincial of the Dominicans and the guardian of the Franciscans supreme inquisitors. " Éste es el origen verdadero, y ésta la verdadera cuna de la Inquisición ". [123] The custom of burning heretics started in France, as it is proved by an old Latin chronicle, kept in the church of St. Denis, relating that in the year 1209, in a place near Paris called Champiau, various heretics were burnt alive. From that time onwards, the other French provinces followed the example of Paris, so much so that, in France, the burning of human beings at the stake was soon considered one of the most important signs of devotion. When such crimes took place in France and in the Flanders, they were

---

[122] *Hist.*, VIII, pp. 63-64.

[123] " Códice antiguo de la Abadía Casinense de Florencia ", (1810), *Opusc. pros. y vers.* (BN), pp. 413, 412-414.

completely unknown in Spain and Italy, where they were subsequently introduced either by the French, or by the imitation of French things. Such, in brief, is Masdeu's theory of the French origin of the Inquisition, which is also part — with a much greater wealth of details — of the XXIVth volume of the *Historia crítica.* [124]

To counter-attack the *philosophes*' accusation that Spaniards were the embodiment of cruel religious fanaticism, it had already been common to refer to the massacres against Cathari and Waldenses in the late Middle Ages. Juan Nuix, eager to defend the Holy Office, had pointed out that Frenchmen instituted one centuries before the Kingdom of Castile had its own. [125] The same theme, though from a point of view unfavourable to the Inquisition, we find in Denina : " Cette Inquisition, tant de fois reprochée à l'Espagne, n'a-t-elle point contracté cette ferocité effrayante en Provence et en Languedoc ? Le cardinal Guillaume de Blois ne fut un des premiers qui crurent rendre hommage à la divinité en dévouant aux flammes ceux qui ne pensaient pas comme lui ? " [126]

Stimulated by his Francophobia, Masdeu goes further than the brief and casual comments of Nuix and Denina, and tries to prove the French origin of the Holy Office by reference to a mass of documentary evidence. Here lies his originality. [127]

However, his arguments are very partisan and naive. He does not make the distinction between the areas of *langue d'oil* and of *langue d'oc*, which is essential to understand the crusades against XIIIth century heretics. Had he been aware of the significance of this differentiation, he would have noticed that, before the invasion of the crusaders, the stake as a normal punishment for heresy was unknown in southern France as it was not known in Italy and Spain. He would have noticed that much of the fury displayed by the crusaders was to be explained in the

---

[124] *Hist.*, XXIV (BN), pp. 184-191.

[125] J. NUIX DE PERPINYÀ, *Reflexiones imparciales sobre la humanidadad de los españoles en las Indias* (Madrid, 1782), pp. 204-205.

[126] C. DENINA, *Réponse à la question " Que doit-on à l'Espagne ? "* (Berlin, 1786), p. 9.

[127] But, how far can one accept his historical interpretation ? It is certain that the XIIIth century crusades against heresy in southern France were a very critical moment in Church history. Usually, before that time, the Church had not approved of the death penalty against heretics and apostates, though many of the Fathers, like Augustine, had commended such punishments as banishment and confiscation of property. Manicheans and Donatists were put to death by Christian emperors, but that had been the fate of Manicheans also in the tolerant days of the pagan Roman empire because they were thought to represent a menace to the social order. And Donatism as well came to be considered a threat to the State. Moreover, although the laws of the emperors provided for very severe penalties against the heretics who rapidly proliferated throughout the Roman empire, this legislation did not survive the end of the domination of the emperors in the West. The Church had also been opposed to the use of torture, and, in the IXth century, Pope Nicolas I strongly condemned it because it violated divine and human law. Generally, it was believed that persuasion worked more effectively than compulsion. It is also certain that during the late Middle Ages, in northern countries, the stake became the usual punishment for heresy. The adoption of inquisitorial practices in the conviction of heretics (secret processes, torture, secret witnesses etc.) and the entrusting of special papal commissions to members of religious orders to keep the purity of the faith were indeed born in the efforts to wipe out heresy in southern France. Up to here, Masdeu's analysis is correct. See A. S. TURBERVILLE, *Medieval heresy and the Inquisition* (London, 1920), pp. 123-139 ; H. C. LEA, *The Inquisition of the Middle Ages* (London, 1963), pp. 27-51 (introduction by W. Ullmann) ; J. HAVET, *L'hérésie et le bras séculier au Moyen Age jusqu'au treizième siècle* (Paris, 1881), pp. 3-11 ; E. VACANDARD, *The Inquisition : A critical and historical study* (New York, 1908), pp. 1-49.

context of a struggle between two different civilizations and of the desire of the North to put an end to the independence of the South. Blinded by his xenophobia, our historian treats the France of the late Middle Ages as if she was the uniform and compact nation of the Jacobins. Moreover, he sees the Holy Office as created simply by the desire of French prelates and laymen, and he thoroughly undervalues — with no justification for so doing — the part played by the popes in the birth and growth of this institution. For him, the popes are simply the passive instruments of French fanaticism : " el buen pontífice romano, instigado por varios franceses, entre quienes se señalaron el príncipe de Orange, el abad del Cistel, y los obispos de Narbona y Tolosa, otorgóles la guerra que pidieron. "[128] Neither does he try to understand that the problems created by the spread of heresy in Provence and Languedoc at the time meant that the Church had to cope with a different and much more difficult situation than that of the preceding orthodox centuries. Nor does he point out the essential new character of the Spanish Inquisition, a new character stressed by modern scholars and which did not escape the attention of the first general historian of the Spanish Holy Office, Juan Antonio Llorente. Masdeu says nothing of the fact that Spanish inquisitors were appointed by the Crown and not by the pope, and that there was a Supreme Council of State of the Inquisition, therefore, it may be guessed that he considered these differences unimportant.[129] What is the value, then of Masdeu's study? It is one of his innumerable examples of Francophobia which may pervert his historical judgment.[130]

Whatever the historiographical merits of his conception of the Inquisition, it is manifest that Masdeu is horrified at the thought that a man can be burnt alive on account of his religious creed. This dislike of the burning of heretics is paralleled by a firm, though mild, desire for a philanthropic legislation. The *Fuero Juzgo* of the Goths is very much admired by our author also because, as he says, of its wisdom and humanity. The Goths, commonly considered barbarians, were less so than the ancient Romans, since they forbad contracts in which one of the partners mortgaged his own person, or his children, or even his property. Likewise, their legal code is extolled because of its moderation in prescribing the death penalty.

In Masdeu, there is no radical condemnation of capital punishment. Probably, he thought that — however regrettable — human

---

[128] *Hist.*, XXI (BN), p. 431.

[129] L. GALLOIS, *Histoire abrégée de l'Inquisition d'Espagne* (Paris, 1824), pp. 84-93 ; this book is a summary of the work of J. A. LLORENTE, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne.* H. KAMEN, *The Spanish Inquisition* (London, 1965), pp. 35-38.

[130] It is another proof of the naivety of nationalistic quarrels at the time, quarrels that laid a childish stress on the foreign origin of whatever a patriot could not approve in his own country. However, our Jesuit's theory, and the facts which supported it, could have had considerable propaganda value in the sense that they demonstrated effectively that, in the XIIIth century, cruel intolerance had been as untypical of Spaniards as it had been characteristic of French crusaders and prelates. However, none of his writings on the Holy Office was ever published, and thus their propagandistic appeal was wasted. Nevertheless, his booklet, *Iglesia española* (Madrid, 1841), contains a brief summary of Masdeu's views on these questions, pp. 94-96.

societies could not be governed if death as a legal punishment were abolished. Nevertheless, for this penalty is " la mayor de todas ", it should be used only, as the Goths did, for those crimes " enormes y de muy funestas consecuencias ".[131] It is fundamentally the idea that there must be a proportional relation between crime and punishment, an idea Beccaria had widely popularized.[132] For our historian, the just function of retribution must be to frighten potential criminals, the only and necessary manner " con que se contienen los malvados, se aseguran las vidas y haciendas de los particulares, se salva el honor de los inocentes...".[133] Here as well his opinions coincide with those of Beccaria, who refuted the concept of punishment as a retaliation by society, and thought that its function was to act as a deterrent.[134]

Masdeu also praises the legal system of the Goths, because it dealt, he says, with cases much more quickly than the contemporary Spanish system. Its proceedings were also less costly and more rational. Furthermore, presents, mediations, recommendations, and other means of corrupting judges were prohibited with great severity.[135] If this idealized description of Gothic laws probably does not give us an accurate picture of Spanish legal practices in the early Middle Ages, it surely provides a good outline of what should be, in Masdeu's opinion, the attributes of a respectable legal system : efficiency, rapidity, incorruptibility, cheapness, and also a relative mildness. Great care should be taken to make the laws properly known : " Non si osservano le leggi, se pienamente non si sanno ".[136] Masdeu's assertions also witness his dissatisfaction with contemporary Spanish legal practices and his consequent wish for a change. These reformist desires he had already clearly expressed in 1789, while examining the constitutions published by the emperor Theodosius.[137]

A humanitarian century was of course very much concerned with the most extreme denial of the humanitarian ideal : torture as a permitted, or prescribed, legal method of cross-examination. In Spain, Feijoo had condemned torture in very logical and trenchant terms as early as 1734.[138] In 1770, Alonso María de Azevedo had written a short Latin treatise which acquired much popularity against the practice of torture. Then, in 1778, Azevedo's book had been impugned by Pedro de Castro, who upheld the use of torture in certain legal proceedings.[139] This work was reviewed by our Jesuit in the *Memorie enciclopediche*.

---

[131] *Hist.*, XI, pp. 105-106 ; cf. *ibid.*, pp. 103-108.

[132] GAY, *op. cit.* (above, note 121), II, pp. 437-447 ; C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* (Torino, 1964), p. 15 (the first edition was published in 1764).

[133] *Hist.*, XI, p. 105. [134] BECCARIA, p. 36. [135] *Hist.*, XIII, pp. 86-87.

[136] MASDEU, " Confraternita apostolica. Progetto di una pia istituzione " (1801), *Opuscoli italiani* (AA), pp. 143-144. [137] *Hist.*, VII, pp. 266-268.

[138] B. G. FEIJOO, *Teatro crítico universal*, VI (Madrid, 1734), pp. 43-48 (discurso 1, paradoja 10).

[139] P. DE CASTRO, *Defensa de la tor ura* (Madrid, 1778).

He begins his commentary with caution. He says he does not want to judge who is right and who is wrong in the dispute between Castro and Azevedo. The promise is kept with only one exception : Castro's refutation of the arguments Feijoo had used in order to condemn torture. Here, Masdeu bluntly remarks " che questa è la parte più debole dell'opera del signor de Castro, e che troppo chiaramente scuopresi il sofisma nella più parte delle sue risposte. "[140] Hence, although Masdeu does not ostensibly want to decree who is the winner in the Castro-Azevedo quarrel, he has no doubts that Feijoo's arguments against torture have *not* been invalidated by Castro. Feijoo had essentially argued, as Masdeu himself observes, that the ability to resist torments depended on courage, not on innocence. Consequently, torture was a proper method for testing fortitude, not guiltlessness. It may be guessed that Feijoo's ideas made an impact on Masdeu, an impact that was to last. Almost thirty years later, in 1810, in his dissertation on the abolition of the Templars, the old Jesuit condemns the use of torture in the investigations against these Knights. Torture is useless in ascertaining truth, therefore, " siempre y de todos modos es cierto, que no es digno de ser condenado (como mandaba hacerlo injustísimamente el rey Felipe [Philip the Fair]) por una confesión hecha por fuerza ". [141]

Masdeu rejects cruelty, even when legalized by the Church or the State. But is this benevolence determined by a new conception of human life, or is it simply the more superficial influence of a century temperamentally in favour of kindness ? Our Jesuit's ideas diverge fundamentally from the relativistic conceptions of the Enlightenment. Scepticism caused and fostered tolerance. Such tolerance founded on doubt could, of course, never be accepted by a Catholic, for it was the very negation of Catholicism, of the idea that truth was one, universal, and known to man by correct reasoning and the Church's interpretation of the Scriptures. Yet, the vindication of tolerance can be based on the charity taught by Jesus. But Masdeu does not try to emphasize the Church's distinction between sin and sinner. Like virtually all Catholic thinkers of the time, he believes that intolerance is necessary. [142] He rejects the *means* used in certain centuries to keep the purity of the faith, but he holds that the aim was just, and holy. " Esta ley que merece grabarse en bronce ", [143] thus he defines a law of Recesvind against heresy. Before the XIVth century *pogroms*, medieval Spain had been a land where Christians, Moors and Jews had mutual daily contacts, and friendly relations and tolerance thrived. But, obviously, Masdeu judges that such conduct was shameful, for he never praises such friendliness among the three religions and strongly emphasizes examples of the intolerance of Christian princes.

---

[140] *Memorie enciclopediche*, XX (Bologna, 1781), pp. 156-159 ; the article is signed with the pseudonym Bat. Vill.

[141] *Hist.*, XXIV (BN), p. 504.

[142] A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento* (Torino, 1914), pp. 281-297.

[143] *Hist.*, XI, p. 137.

Masdeu's intolerance is also and especially strengthened by his conception of religion as an indispensable *instrumentum regni*. In a dissertation against Montesquieu and Gibbon, he enumerates three causes that brought about the fall of the Roman empire : the abandonment of the arts and sciences, moral corruption, lack of religious unity.

From the times of Augustus to those of Constantine, he observes, there was only one dominant religion in the empire. Christians and Jews were not always persecuted, but they were always forbidden the external practice of their religion. Thanks to this intolerance, the empire was kept intact. Constantine is likewise praised for not permitting other cults apart from the Christian. Constans, Julian, and Valens caused the ruin of the State by favouring Jews and heretics. Religious unity preserved the empire five centuries, " y sólo cincuenta años de tolerancia bastaron para arruinarlo : éstos son hechos históricos e incontrastables. "[144] Whether a religion is true or false is not important for the body politic ; but religious unity is indispensable for its survival. Hence, it must be deduced, a heretic becomes automatically somebody who threatens the stability of society. Heresy — *heresy of all sorts* — means high treason. Our historian abhors the Inquisition, yet this institution could not have prospered as it did if heresy, in the Middle Ages, had not also been seen as a powerful threat to the social structure, which is Masdeu's standpoint as well. In conclusion, there are in a Catholic state two supremely important reasons to enforce one religion and not to allow others. Firstly, true Christian doctrine must be kept intact and pure. Secondly, the State must protect its own existence, and this is valid for Christian and pagan States.

How is this needed intolerance to be maintained if, as we have already seen, the Holy Office is a shameful institution ? Certainly, the best way of getting rid of heretics or pagans is life-long banishment coupled with confiscation of property, since these are the penalties prescribed by that Gothic law he judged worthy of being inscribed in bronze (these measures had also been approved of by the Fathers of the Church). Consequently, he commends the expulsion (sic !) of the Moors from Majorca and Valencia decreed by James I in the late Middle Ages, and he is pleased by the behaviour of the XIVth century bishop of Tarragona, Arnau Sescomes, who vehemently pleaded for the banishment of the Muslim population.[145]

If the security of the State and the interest of Catholicism demand that heterodoxy should not be allowed, what will happen in those cases in which perpetual exile proves ineffective ? Is capital punishment then to be permitted ?

" Larga cuestión han movido varios escritores antiguos, y modernos, sin mucha utilidad, a mi juicio, sobre el derecho de dar la muerte a los enemigos de nuestra santa religión ; porque aun sin entrar en contienda tan peligrosa no se puede negar absolutamente, que el príncipe de una nación

[144] *Hist.*, X, pp. 229, 227-236. [145] *Hist.*, XXIV (BN), p. 102.

cristiana y católica, tiene obligación y derecho de proteger la religión de sus súbditos, y mantenerla limpia de todo peligro y escándalo; para lo cual es necesario que pueda a lo menos desterrar todo enemigo de ella, y prohibirle el ingreso en sus dominios, y en caso de desobediencia castigarle también por este delito público, según mandaren las leyes." [146]

Then, the prince can banish the heretic because of his false opinions. If the heretic does not comply with the order of the sovereign, and if there is a law prescribing death for cases of civil disobedience, he can be put to death because of his refusal to submit to the law of the state, though not on account of his heresy. Instead of dying as a heretic, he will die as an insubordinate subject. However, this could happen only after he had refused the alternative of exile. If the punishment for refractory subjects is the stake, Masdeu can only approve of the ruler who pitilessly applies the law of the realm. This is the reason why he quotes with praise a decree by Peter II of Aragon banishing Albigenses from his dominions, a decree which stated that "si alguno, o algunos, para dicho tiempo no hubiese salido, *se les confisquen los bienes, y se les quemen los cuerpos*" [underlined by Masdeu]. [147]

Why, then, his fervour against the Inquisition, if intolerance — and ultimately death, and death by fire — are accepted? It is understandable that he should disapprove of the Inquisition, which did not give the heretic the choice of exile, but why inveigh against it as if he was proposing something *radically* different? In reality, our historian's dislike of the Holy Office is only secondarily influenced by the humanitarianism, and sentimentalism, of the age. His fundamental charges against the Inquisition are two.

Firstly, it was a departure from the ancient tradition of the Spanish Church, which had always had recourse to the secular power if it needed to use force. [148] The Inquisition is condemned because it had its own jailers, torturers, "policemen", and prisons, instead of leaving these tasks to the secular power. In fact, only for the death sentence, carried out in the *auto de fe*, was the prisoner delivered to the prince. In short, any State can, on its own initiative, expel those who do not comply with the State religion, and it can also confiscate their property. Those who refuse to obey the decree exiling them can be sentenced as political rebels. In addition, in Spain, where the King is the protector of the Church, the State is also an instrument of the bishops to punish those who transgress the canonical law. But, in this case, the punishment, it may be guessed, cannot be death, for Masdeu seems to disapprove of it against heresy as such. Neither would torture be used against the alleged miscreant because such practice is useless to discover truth.

Episcopalism is the second reason for Masdeu's dislike of the Inquisition. The inquisitors, having a mandate granted directly from the pope, soon upheld that their jurisdiction in cases of heresy was superior

---

[146] *Hist.*, XI, pp. 142-143. [147] *Hist.*, XXIV (BN), p. 114.

[148] *Hist.*, XXIV (BN), p. 214; *Hist.*, XVIII, p. 232. MASDEU, *Bosquejo de una reforma necesaria en el presente mundo cristiano en materia de jurisdicciones*, p. 148; published together with *Iglesia española*, quoted above, n. 130.

to that of the bishops. Such claim cannot be swallowed by our Jesuit. The famous Nicolau Eymerich, who had exalted the powers of the inquisitors over those of the bishops, is labelled " furibundo inquisidor ".[149] Masdeu is not opposed to a vigilant control of opinion in order to ensure the purity of the faith. He is simply opposed to the direct dependence of the inquisitors on the pope. An *episcopal* Holy Office is theoretically accepted : " El tribunal del Santo Oficio [...] o debe quitarse del todo, como directamente contrario a la divina institución del obispado, o debe sujetarse en todas las naciones, provincias y diocesis a sus respectivos primados, metropolitanos o sufragáneos. "[150] In spite of all his protests against inquisitors as papal delegates, he never says a word of the dependence of Spanish inquisitors on the crown. Fundamentally, his views coincide with those of the Jansenist deputies at the *Cortes* of Cadiz, who pleaded the suppression of the Holy Office on the ground that it severely curtailed the divine authority of the bishops, direct successors of the apostles.[151]

The principle of intolerance, heartily accepted by Masdeu, is also coloured by a slight touch of anti-Semitism. Of the Jews of the late Middle Ages, he comments : " Es cierto que los judíos eran comerciantes muy ricos, y tan aficionados a la ganancia, que no miraban en esto regularmente ni a conciencia, ni a honor ". However, he continues, Spaniards knew them well, and were able to profit both from their money and their greediness, although this was done, sometimes, with little justice and much harshness.[152] He is also keen to point out to the reader that in the centuries of Arab hegemony in the peninsula, toleration of the Jews was more typical of Carolingian Catalonia and Al-Andalus than of the Spanish Christian rulers. Yes, these princes allowed Jews to settle in their territories, " pero estaba mandado, bajo penas espirituales y corporales, que no comiesen con ellos los fieles, ni habitasen con ellos en una misma casa ".[153] Nevertheless, he blames Sisebuto for trying to convert the Jews by force, because the Gospel does not allow violence as a means to obtain conversions.[154]

The humanitarianism of the Enlightenment had also profound repercussions on attitudes towards war. Pacifism was extolled. War was considered folly. Voltaire and Swift poured their scorn and ridicule on man's urge to fight. William Penn, Saint-Pierre, Kant wrote projects for a perpetual peace.[155] The good monarch is not anymore the intrepid winner of battles, but the peaceful and benevolent ruler who promotes the welfare of the state.[156] Some

---

[149] *Hist.*, XXIV (BN), p. 186. [150] MASDEU, *Bosquejo de una reforma*, p. 149.

[151] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, VI (Madrid, 1964), pp. 62-79. However, Spanish bishops opposed the suppression of the Inquisition by the *Cortes* of Cadiz ; cf. I. DE VILLAPADIERNA, " El episcopado español y las Cortes de Cádiz ", *Hispania sacra*, VIII (1955), pp. 309-334.

[152] *Hist.*, XXIV (BN), p. 110. [153] *Hist.*, XIII, pp. 277-78. [154] *Hist.*, X, p. 173.

[155] R. H. BAINTON, *Christian attitudes towards war and peace* (London, 1960), pp. 173-189 ; P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle* (Paris, 1963), pp. 183-187.

[156] VOLTAIRE, *Le siècle de Louis XIV*, chapitres XXVII-XXX ; ID., *Histoire de Charles XII*, livre IV.

glimpses of this non-heroic, bourgeois ethic are found also in Masdeu.

Al-Hakem, caliph of Cordoba, is praised on account of his desire to maintain peace with the Christians. This sovereign knew that " son los días pacíficos y tranquilos en los que se fortifica el reino, y aumenta con las artes y comercio la felicidad pública ". [157] The war-like policies of Alfonso I of Aragon, the *Batallador*, are strongly blamed. The good prince " ahorra, cuanto puede, la sangre de sus vasallos ". [158] However, far from being a pacifist, Masdeu, in his whole work, takes war for granted, something that is inevitable, that happened, happens, will happen. Hence, he never looks forward to a more peaceful universe. And, of course, for him, there are just and unjust wars. Unjust were the wars that some Roman governors waged on Spanish populations, for they were simply pretexts to loot and pillage. Unjust was the war declared by the Roman senate against Numantia since the senators did not keep their promises. Unjust was the war of Clovis, King of the Franks, against Alaric, King of the Goths, because he had no legitimate motivation to wage war. Unjust was the nonintervention of the Romans when Hannibal attacked Saguntum, for the Saguntines were faithful allies of the Romans. [159]

He also accepts the theory of the right of conquest. Conquest is legitimate when the conqueror has a legal right to what is conquered. If there is uncertainty about the validity of his claim, " queda suspensa la legitimidad del soberano hasta el punto fijo en que amanezca prácticamente declarada y confirmada o por la pacífica posesión o por la aceptación nacional. " [160] This was written at the time of the War of Independence, and it is manifest that " pacific possession " and " national acceptance " are purely negative concepts : the absence of civil war or sedition. Masdeu is coherent in the use of this doctrine.

The Goths who invaded Spain had a legal right to it because the emperor Honorius ceded the Gauls and the Spanish provinces to them in order to keep them away from Rome. [161] Consequently, if the Romans could justly give up this sovereignty, it means that they possessed it, and that they had acquired it by right of conquest. But, if conquest makes right, why is the dominion by conquest exercised in Spain by Suevi, Vandals and Alans (and also by the Moors) considered illegal by Masdeu? Obviously, his standpoint is incoherent.

His thoughts about crusades are less intelligible. The holy wars fought in the late Middle Ages for the liberation of Palestine are vehemently censured in our Jesuit's History, and, as with almost everything he dislikes, he labels them as a French invention, " cruzadas galicanas ". They were an impious mixture of heterogeneous principles : the temporal power of French kings and the spiritual authority of Rome. They were an attempt to bring about the

[157] *Hist.*, XII, p. 238. [158] *Hist.*, XXI (BN), p. 258.
[159] *Hist.*, IV, pp. 281-294, 340-343, 348-357 ; X, p. 75 ; IV, p. 3.
[160] " Dos papeles volantes acerca del juramento de fidelidad ", *Opusc. pros. y vers.* (BN), p. 338. [161] *Hist.*, X, p. 10.

conversion of the infidel by the sword, forgetting that the sword of Christ had been the tongue. Their first exploit was the barbarous killing of many Jews who refused baptism. Later, they were fought for material interests, and even against very Catholic princes, as in the case of the struggle of the Papacy and France against the Aragonese kings. They were the cause of a grave mistake in the Spaniards' conception of their struggle against the Moors. Up to then, they had thought that they had a right *as Spaniards* to fight the Saracens. From then onwards, they believed that they were entitled to the possession of the peninsula *as Christians.* All this is said with complete awareness that the crusades were approved by St. Bernard, St. Louis, the popes, and ecumenical councils. "Tanto puede en los corazones de los hombres una idea, la que fuere, cuando se les presenta con el semblante de la religión." [162]

Yet, in previous pages, Masdeu, with enormous pride, had expounded a project of the renowned Catalan polymath Ramon Llull. Those of you who envy the glories of Spain, he comments, be ready to suffer with patience the exposition of a *documento ilustrísimo* : "Hablo del gran proyecto [...] de extirpar del mundo toda la morisma, formado en Mallorca en el siglo XIII por nuestro insigne Raimundo Lulio, y presentado formalmente en Monpeller por el rey don Jaime II de Aragón al Sumo Pontífice Clemente V en el año 1305." [163] This proposal provided for the creation of missionary colleges where Arabic and theology would be taught. But it planned as well, as Masdeu points out, the military conquest of all Arab territories, to be carried out by all the military religious orders united under a single general. This last military scheme is enthusiastically endorsed by our historian for, by entrusting conquest to people of noble birth only, it would have been easy to avoid all the inconveniences of the crusades which were caused by disorderly and massive gatherings of people without education and morality. But would this not be a holy war as much as those "cruzadas galicanas" he bitterly deplores? It would involve that same unholy mixture of temporal and spiritual powers he disapproves of. Although the well-trained Arabic-speaking missionaries were to convert by preaching only, soldiers were to subdue the lands to which they went. Our Jesuit, who reproaches the crusaders for converting the meekness of Christianity into ferocity, commends a plan making conquest in the name of religion the basis of missionary work. A blatant contradiction of the just principle which, in his opinion, was held by Spaniards during the first centuries of the *Reconquista*, namely, that capacity to exercise temporal power was common to Christians and pagans.[164] Besides, this contradiction is patent also in his approval of the institution of military religious orders like that of Santiago, or that of Calatrava. The suppression of the Templars he vehemently condemns. Were not these orders the very incarnation of the cruzading spirit, the arming with shield and spear of the Lamb of God? [165]

---

[162] *Hist.*, XXIV (BN), pp. 179, 177-184 ; cf. M. DÉFOURNEAUX, *Les Français en Espagne au XIe et XIIe siècles* (Paris, 1949), pp. 125-193 ; J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media* (Madrid, 1964), pp. 249 seq.

[163] *Hist.*, XXIV (BN), pp. 103-104. [164] *Hist.*, XXIV (BN), p. 178.

[165] S. WINDASS, *Christianity versus violence* (London, 1964), p. 50.

The inconsistency is even more striking in the light of the holy war Masdeu preached against the French revolutionaries.[166] Probably he thought that the French government, as essentially impious, had lost even that capacity for temporal power possessed by pagan nations. He may have believed that there was a great difference between paganism and impiety, and that the latter must always be relentlessly combated. Perhaps he considered that the crusade against France, though ostensibly offensive, was substantially a defensive fight to prevent the spread of Jacobinism. However, it seems to me that reactionary thinkers like Capmany and Gustà showed more coherence. They believed that the medieval crusades had been holy, and that that against the revolutionaries of 1789 was more holy still.[167]

---

[166] MASDEU, *Discurso sobre las pretensiones de la Francia* (Valencia 1811), pp. 28-29.

[167] F. GUSTÀ, *Saggio critico sulle crociate* (Foligno, 1794; published anonymously in Ferrara, 1794); A. DE CAPMANY, *Centinela contra franceses* (Madrid, 1808), pp. 2, 24; M. BATLLORI, *F. Gustà, apologista y crítico* (Barcelona, 1942), pp. 12, 65-68; HERRERO, *op. cit.* (above, note 34), pp. 245-248.

RIASSUNTO

Questo studio delle idee politiche dello storico catalano Juan Francisco Masdeu è basato principalmente su manoscritti che ho ritrovato in vari archivi spagnoli. Il pensiero di questo gesuita non si presenta come un sistema coerente e semplice dove le parti trovano automaticamente il loro posto nell'insieme. Le sue concezioni generali sulla sovranità, sulla libertà, sull'uguaglianza sono essenzialmente quelle tradizionali degli scolastici e della dottrina gesuitica di cui il Suárez è il massimo esponente. Questo tradizionalismo non gli impedisce però di lodare il liberalismo se limitato alla sfera puramente economica.

Contro i detrattori del sesso femminile, considera che le donne non sono affatto inferiori agli uomini in quanto a capacità politica o intellettuale. Malgrado ciò rimane contrario a un mutamento del ruolo della donna nella società.

Inveisce retoricamente contro l'Inquisizione, ma questo ardore è determinato solo secondariamente dai sentimenti e dalle idee umanitarie e filantropiche dell'epoca. La sua opposizione è basata fondamentalmente sulle sue teorie episcopaliste e regaliste della Chiesa e dei rapporti fra Stato e Chiesa. Denuncia come anticristiane le crociate medievali, ma incoraggia la crociata contro la Francia rivoluzionaria. Si oppone però in maniera inequivocabile all'uso della tortura nei procedimenti penali e auspica l'avvento di un sistema giudiziario più umano e razionale.

La cultura cattolica tradizionale e quella illuministica operano su Masdeu senza fondersi in unità armonica, ma creando un quadro composito di varie giustapposizioni. Un'altra complessità è frutto del trascorrere del tempo e mutare degli eventi. Questo studio abbraccia infatti gli ultimi venti anni del secolo XVIII e i primi quindici del XIX. Nel 1815 Masdeu traduce e loda la Costituzione di Cadice e poi, nello stesso anno, si ritratta, e elabora lui stesso un progetto di Costituzione molto più moderata di quella del 1812. Lo studio di questi suoi scritti costituzionali contribuisce a migliorare la nostra conoscenza delle idee costituzionali (se tali effettivamente erano) dei tradizionalisti spagnoli nel periodo della Guerra dell'Indipendenza e agli inizi della Restaurazione fernandina. Certo dall'analisi di un solo individuo — Masdeu — non si possono trarre conclusioni generali ; ma, considerate varie somiglianze fra le proposte di Masdeu e quelle del gruppo di 69 deputati firmanti il *Manifiesto de los Persas*, e considerata pure la quasi totale mancanza di documentazione pertinente che possediamo sui Persiani, lo studio del costituzionalismo del Masdeu acquista importanza.

IL VOTO DEL PADRE EMILIO DE AUGUSTINIS SULLE ORDINAZIONI ANGLICANE (1895)

GIUSEPPE RAMBALDI S.I. - Pont. Università Gregoriana, Roma.

Il padre Emilio De Augustinis nacque a Napoli il 26 dicembre 1829 ed entrò nella Compagnia il 24 gennaio 1855. Dopo il solito tirocinio fece il suo primo anno di teologia a Napoli nel 1860. Chiuso lo scolasticato e dispersi i gesuiti nel settembre 1860 dal nuovo corso politico, il De Augustinis continuò gli studi di teologia a Laval, ove ritornò come professore nel 1865 appena compiuta la terza probazione. Nel 1869 è a Woodstock (Maryland, U.S.A.) per l'apertura di quello scolasticato. Il primo anno insegna s. scrittura cui aggiunge, nel secondo anno, l'etica e l'ufficio di padre spirituale. Dal 1872 passa definitivamente all'insegnamento della teologia dommatica.

Nel 1885 è richiamato in Italia dal padre vicario A. M. Anderledy per essere membro della commissione delegata alla riforma degli studi teologici come rappresentante della Assistenza inglese. In realtà il richiamo aveva anche, e principalmente, un altro motivo. Nella mente del padre Anderledy il De Augustinis era stato destinato alla cattedra di teologia dommatica del collegio romano, come successore del padre Camillo Mazzella di cui si prevedeva la promozione a cardinale e « si tolse occasione dalla commissione degli studi per richiamarlo ed averlo pronto » [1]. Nell'intermezzo il De Augustinis viene chiesto ed ottenuto, per qualche tempo, dal provinciale di Napoli come « rettore al nuovo convitto della Conocchia » [2], ma avvenuta la promozione del padre Mazzella a cardinale (7 giugno 1886), i cataloghi napoletano e romano « ineunte anno 1887 » danno il padre De Augustinis a Roma, ove insegna teologia dommatica fino al 1897 nel collegio romano, di cui fu pure rettore per cinque anni (1891-1895). Nel 1892 è nominato consultore della Congregazione di Propaganda Fide e nel 1896 è uno dei membri della commissione teologica istituita da Leone XIII per lo studio delle ordinazioni anglicane [3].

---

[1] Anderledy al p. Canger, « provinciali neapolitano », ([X] agosto 1888), ARSI, Reg. epist. ad prov. neapolitanam, V (1884-1909), p. 29-30. Dobbiamo questa informazione al p. E. Lamalle, cui va il nostro ringraziamento.

[2] Anderledy, dopo avere interrogato il p. De Augustinis (17 marzo 1886), ibid., 23, risponde il 30 marzo al p. Canger che concede il p. De Augustinis « rimanendo pur sempre fermo che il prelodato p. De Augustinis debba rilasciarsi libero, appena occorresse applicarlo di nuovo ai lavori della Commissione per gli studi, della quale egli fa parte », ibid. La promozione del p. Mazzella a cardinale porterà quello stesso anno il De Augustinis a Roma (come diciamo nel testo) e del suo rettorato a Napoli nei cataloghi non resterà cenno. « Ineunte anno 1886 » viene dato come appartenente allo scolasticato di Woodstock e delegato alla commissione degli studi; « ineunte 1887 » è a Roma, come è detto nel testo.

[3] Gli altri membri della commissione sono : L. Duchesne, P. Gasparri, T. B. Scannel, A. Gasquet, J. Moyes, D. Fleming, e C. de Llavaneres (cf. nota 17). Presiede la commissione il card. C. Mazzella. La commissione tiene le sue sedute dal 24 marzo al 7 maggio.

Frutto del suo insegnamento sono i trattati *De Deo uno secundum naturam praelectiones scholastico-dogmaticae* (in 8°, Woodstock 1884, pp. 509) ; *De re sacramentaria praelectiones scholastico-dogmaticae*, tom. I, « libri duo priores » (Woodstock 1878, pp. 430 + 324 + XLII indice) ; tom. II, « libri duo posteriores » (Woodstock 1879, pp. 408 + 332 + XL indice) ; edit. altera, tom. I (Romae 1889, pp. 827) ; tom. II (Romae 1887, pp. 875). Il padre E. De Augustinis viene pure indicato, insieme con i padri S. Brandi e C. Piccirillo, come autore del volumetto apologetico *The True Faith of our Forefathers*, by a Professor of Theology in Woodstock College, S.J. (New York 1880, pp. 575, form. 15,5 × 10,5) [4].

Nonostante l'ampio uso della teologia patristica e positiva — documentato già nella edizione di Woodstock del 1878/79 — e l'attenzione prestata alle dottrine dei riformatori religiosi, i due voluminosi tomi *De re sacramentaria* del padre E. De Augustinis non accennano esplicitamente alla questione delle ordinazioni anglicane ; e neppure vi sono appunti che si riferiscano ad essa nelle poche, benché varie, note manoscritte di lezioni e di dispute conservate nell'archivio della Università Gregoriana [5]. È quindi impossibile dire quanto la questione delle ordinazioni anglicane abbia occupato il De Augustinis prima del suo ritorno a Roma e prima che Roma ne riprendesse lo studio in seguito all'azione di Ferdinand Portal, prete della missione, il quale verso la metà del 1894 attirò l'attenzione di Leone XIII sulle disposizioni favorevoli all'unione esistenti nella Chiesa Anglicana, e presentò — d'accordo con Lord Halifax — l'intesa sulle ordinazioni sacre come primo passo da farsi sul cammino verso l'unione delle due chiese [6].

Come è noto, Leone XIII credette suo dovere non lasciare cadere la provvidenziale occasione prospettata da F. Portal e si adoperò vigorosamente per l'unione. Per avere ulteriori e dirette informazioni curò prontamente che venisse a Roma il Portal e, uditolo, ne assecondò i piani [7]. Per mezzo del nunzio apostolico di Parigi

---

[4] Cf. *Lettere edificanti della provincia napoletana*, ser. VIII, n. 2° (1900) 158-163 ; *L'Università Gregoriana del collegio romano dal primo secolo della restituzione 1553-1824 - 1924* (Roma [1924]) 152 ; e (specialmente) *The Woodstock Letters*, 39 (1900) 309-315 (a p. 312 viene ricordato un *De incarnatione* che rimase in preparazione per la chiamata del Padre a Roma). Al p. De Augustinis non dedicano notizia particolare né SOMMERVOGEL — neppure nei supplementi — né H. HURTER, *Nomenclator literarius*, V³, Oeniponte 1913. Sommervogel ricorda però il volumetto *The True Faith...* ; cf. VI, 699 ; IX, 1349, 1448.

[5] APUG, FA 1398. Tocca però la questione delle ordinazioni anglicane nel citato volumetto *The True Faith...* (p. 542-544) ; lo fa trascrivendo semplicemente le sette ragioni della conclusione negativa come le espone E. E. ESTCOURT, *The Question of Anglican Ordinations discussed* (London 1873) 373-374.

[6] Cf. Viscount HALIFAX, *Leo XIII and Anglican Orders* (London 1912), chap. IV, p. 88-104 ; J. J. HUGHES, *Absolutely Null and Utterly Void* (London 1968) 46-64 ; A. T. MACMILLAN, *Ferdinand Portal (1855-1926) Apostle of Unity* (London 1961), chap. 3, p. 34-53. Sul primo passo — indiretto, attraverso il direttore del *Moniteur de Rome* — di F. Portal per informare Leone XIII della situazione favorevole alla riunione cf. G. RAMBALDI, *A proposito della bolla « Apostolicae curae » di Leone XIII*, in *Gregorianum*, 61 (1980), 682-684.

[7] Sulla lettera (del 19 sett. 1894) indirizzata dal card. Rampolla a F. Portal — secondo una proposta già prospettata da F. Portal stesso —, invece di una lettera del papa agli

fece invitare (17 ottobre 1894) Louis Duchesne « a voler comporre un lavoro sulle ordinazioni anglicane raccogliendovi quanto meglio egli sappia e possa di notizie riferentisi alla materia » [8], aperse archivi e consultò teologi di tendenze diverse [9]. Tra di essi vi fu il padre Emilio De Augustinis. Con i documenti finora conosciuti non è possibile precisare la data in cui gli venne richiesta la collaborazione per lo studio della questione anglicana, ma i documenti trovati tra le sue carte [10] e i contatti da lui avuti con la Segreteria

---

arcivescovi e vescovi inglesi, cf. HALIFAX, 120-123 e il testo di F. Portal riferito da Rambaldi, art. cit., 683, nota 18.

[8] ASV, SS 66, 1901, fasc. 3, fol. 80, prot. 27020. Ibid., fol. 76, prot. 20927, la risposta (27 ottobre) del nunzio che conferma di avere dato l'incarico. Il 10 dicembre il nunzio scrive che L. Duchesne « mi rimetteva ieri l'altro l'annesso manoscritto del lavoro storico sulle ordinazioni anglicane » (ibid., fol. 71, prot. 22086).

[9] Cf. HUGHES, 83-84. Quanto al metodo da seguirsi nel raccogliere i pareri dei teologi è significativa la lettera scritta il 3 sett. 1895 da mons. R. Angeli, segretario particolare di Leone XIII, e per ordine di questi, a mons. Merry del Val, che aveva chiesto copia del voto di L. Duchesne per la commissione istituita dal card. Vaughan. Il Papa fece rispondere : « ... quanto ora si fa non è che una *preparazione* : siamo al primo stadio dell'importante cammino [...]. E siccome i primi [lavori] sono stati elaborati l'uno indipendentemente dell'altro, senza reciproca comunicazione, così è bene che anche la sullodata Commissione faccia il suo senza preoccuparsi degli altri già esistenti ; e per questo la stessa Santità Sua non crede opportuno di mandare una copia del lavoro del Duchesne. Quando poi saremo al secondo stadio, a quello della *discussione*, allora i lavori preparati saranno tutti fatti ostensibili, esaminati e collazionati » (testo della lettera in P. CENCI, *Il cardinale Raffaele Merry del Val*, Roma 1933, p. 61-62 ; corsivi del testo).

[10] Tra le carte del p. De Augustinis si trova : A) copia (in italiano) dell'importante discorso tenuto da Lord Halifax a Bristol il 14 febbraio 1895 (APUG, FA 1370, fol. 37-60) ; B) « Estratto » del « discorso di Lord Halifax a Bristol (Feb : 1895) » (ibid. fol. 23-27) ; C) « 1° Discorso pronunziato da Lord Halifax nella Adunanza Generale della Associazione chiamata « Unione della Chiesa d'Inghilterra » tenuta sotto la sua presidenza poco dopo la Lettera Apostolica [*Ad Anglos*, 14 aprile 1895] ed il suo ritorno da Roma », ove fu dal 12 marzo al 18 aprile 1895 (ibid., fol. 63-70) ; D) « 2° Discorso di Lord Halifax dopo il ritorno da Roma fatto alla medesima Associazione », estratto (ibid., fol. 29-35) ; E) « Discorso del Cardinale Vaughan a Preston nel [10] Settembre di 1894 dopo l'Enciclica " Praeclara " » [20 giugno 1894], estratto (ibid., fol. 71-85) ; F) « Discorso dell'Arcivescovo Anglicano di Canterbury sulla Riunione delle Chiese (Luglio 1895) » (ibid., fol. 87-94). — Da notare : 1.° il documento A) è scritto dalla medesima mano che scrive la copia del sunto di questo discorso che si trova in ASV, Spoglio Rampolla, pacco III, plico : « Carte riguardanti l'Inghilterra e l'isola di Malta » (fogli non numerati). (Il sunto è traduzione di quello dato dal *Church Times* del 15 febbraio 1895). Simile, nei due manoscritti, anche l'inchiostro e il tipo di carta. - 2.° Sia i documenti B), C), D), E), che le loro note marginali aggiunte, a modo di commento, sono tutti scritti con la caratteristica e inconfondibile calligrafia di mons. Merry del Val, che in quegli anni apparteneva alla famiglia pontificia ed era quasi l'unico, in Vaticano, a conoscere da vicino e per esperienza la situazione religiosa in Inghilterra. Di lui si serviva Leone XIII per le cose riguardanti i paesi di lingua inglese (cf. CENCI, 49-53). Sono pure di Merry del Val i titoli dei discorsi da noi messi tra virgolette. Non viene esplicitamente indicato da chi e quando tali documenti siano stati inviati al p. De Augustinis, né se tutti insieme o a mano a mano che i relativi discorsi venivano pronunciati. In ogni caso, l'insieme di queste carte, cui si aggiungono i due documenti riferiti nelle due note seguenti, indicano un contatto del p. De Augustinis con la Segreteria di Stato di Leone XIII, che va al di là di una sporadica richiesta di un voto. Induce anzi a porre la domanda se il p. De Augustinis — che aveva insegnato per 16 anni a Woodstock negli Stati Uniti e non aveva bisogno alcuno che gli si traducessero i discorsi e gli scritti redatti in inglese — non abbia qualche parte nell'atteggiamento aperto e favorevole tenuto dal card. Rampolla nella questione anglicana, e in particolare con F. Portal e Lord Halifax.

di Stato di Leone XIII[11] fanno pensare che la domanda non abbia tardato molto a giungergli e che la collaborazione non sia stata limitata alla sola redazione di un voto. Resta in ogni caso che il voto, il quale suppone — come appare alla prima lettura — uno studio accurato della documentazione positiva e teologica, è pronto nell'agosto 1895. Lo indica la data apposta allo scritto, e lo conferma il fatto che il 21 di quel medesimo agosto 1895 il cardinal Rampolla, segretario di Stato di Leone XIII, scrive al De Augustinis : « Insieme al giornale *La Vérité*, che contiene un articolo, segnato in rosso, sulle ordinazioni anglicane, trasmetto a Vostra Paternità la copia dei due documenti accennati nell'articolo del giornale medesimo. È desiderio del Santo Padre che la Paternità Vostra li prenda ad esame, per potermi poi far conoscere se crede che da essi possa dedursi qualche prova in favore o contro la validità delle ordinazioni anglicane»[12]. Non abbiamo ritrovato il biglietto di risposta che supponiamo scritto dal De Augustinis, ma il suo pensiero circa il valore dei due documenti in ordine alla validità o non validità delle ordinazioni anglicane ci è conservato e lo conosciamo dall'aggiunta, o poscritto, che egli fece al suo voto di cui parla come di cosa fatta. Incomincia infatti il poscritto con il notare che i due documenti gli erano noti e che li ha tenuti presenti nel preparare il voto. E precisa :

[11] Il 15 maggio 1895 la Segreteria di Stato invia al p. De Augustinis un biglietto in cui si legge : « Trasmetto alla P. V. per ordine dell'E.mo Superiore il qui unito lavoro con preghiera di leggerlo e quando avrà compiuta la lettura di renderne avvisata Sua Eminenza. Intanto profitto [...] (ASV, SS 66, 1901, fasc. 3, fol. 32, prot. 24308). Il 20 maggio il De Augustinis fa sapere per scritto, « non avendo avuto il bene di poterle parlare a voce», di avere letto il documento ed « esser pronto ai Suoi comandi» (ibid., fol. 31). Due giorni dopo egli è ricevuto in udienza da Leone XIII (ibid., fol. 33). Poiché non conosciamo documenti che permettano di specificare quale sia il lavoro trasmesso, non è il caso di indulgere in ipotesi per precisarlo. Con questa riserva sia lecito aggiungere : non si può né provare né escludere che si tratti di uno dei documenti cui si è accennato, o del libro di E. Denny - T. A. Lacey, *De hierarchia anglicana dissertatio apologetica* (Londini 1895). Questo libro viene ricordato perché 1.° L. Duchesne consigliò verso la fine di febbraio 1895 L. Halifax di farlo arrivare « là où il doit produire son effet» (cf. Halifax, 193-94 et cf. p. 187-197 per gli estremi della data) (e alludeva certamente a Leone XIII e con lui al card. Rampolla suo segretario di Stato); 2.° Lord Halifax presentò copia del libro a Leone XIII quando fu a Roma, e Leone XIII lo aveva con sé e parlò del libro con il visconte inglese quando lo ricevette il 21 marzo 1895, esprimendo il desiderio « to look into the matter himself» (ibid., 201); 3.° ora si dà caso che di questo lavoro esista nella biblioteca dell'Università Gregoriana una copia con superba legatura inglese, taglio oro zecchino, stemma pontificio, pure in oro, sulle due facciate della copertina : per quale via vi è arrivato? Impossibile precisare. Altra questione è — ovviamente — se il De Augustinis abbia usato il libro di A. Denny - T. A. Lacey per preparare il suo voto. Vari indizi portano a rispondere affermativamente. Cf. le note 6, 8, 13, 14, 17 apposte al voto.

[12] ASV, SS 66, 1901, fasc. 3, fol. 13, prot. 25889. Tra le carte del p. De Augustinis esiste di fatto 1.° copia del giornale *La Vérité* del 18 agosto 1895, che porta in prima pagina l'articolo, segnato in rosso, *Les ordres anglicans*, firmato L. N. G., in cui si informa che D. A. Gasquet « vien de découvrir dans les Archives du Vatican» due documenti (Paolo IV, bolla « Praeclara» 20 giugno 1555, e il breve del 30 ottobre 1555) del più grande interesse ; 2.° copia del breve di Paolo IV del 30 ottobre 1555. Manca la copia della bolla « Praeclara carissimi» del 20 giugno 1555. C'è invece copia del breve di Giulio III del giorno 8 marzo 1554 (APUG, FA 1370, fol. 5-12).

« Di essi parlo specialmente nella *Prima parte* del mio voto ; e dimostro che essi *non dicono in nessun modo* essere nulle le ordinazioni anglicane fatte secondo l'*Ordinale* di Edoardo VI» [13]. Detto questo prosegue riassumendo le ragioni della sua affermazione, ma senza accennare in alcun modo a ritoccare la conclusione del voto che è chiara ed esplicita : « Le ordinazioni anglicane, su cui non ha ancora pronunziato giudizio dottrinale la Santa Sede, sono valide per esser fatte da ministro idoneo, con rito valido, con la intenzione di fare quel che fa la Chiesa» [14].

Non è qui necessario riassumere il voto, la cui struttura è semplice, o analizzarlo per valutarne il valore dimostrativo, anche perché sul piano della argomentazione teologica oggi non si potrebbe prescindere dagli ulteriori sviluppi della teologia della Chiesa e dei sacramenti. Sono però da fare due rilievi : 1.⁰ la copia del voto da cui trascriviamo è stata esaminata e postillata sui suoi ampi margini da un inglese (o due ?) che ritiene le ordinazioni anglicane valide [15]. 2.⁰ Poiché il De Augustinis ha presentato il suo voto nell'agosto 1895, è evidente — anche solo da questo — che quando egli venne scelto (a principio del 1896) da Leone XIII come membro della commissione teologica incaricata di studiare la questione delle ordinazioni anglicane il suo pensiero era ben noto al pontefice [16]. Come del resto era noto al papa anche il pensiero degli altri membri della commissione [17].

---

[13] Il poscritto di cui parliamo venne aggiunto al voto e con esso moltiplicato a stampa (medesimo formato e medesimo corpo di carattere). È diviso in tre commi e occupa poco più di due facciate. Citiamo dal comma 2 (pagine non numerate, corsivi dell'autore). Riproduciamo l'intero testo del poscritto dopo il testo del voto.

[14] Pag. 47. Citiamo dalla copia moltiplicata a stampa (pp. 47) su una colonna, formato grande, conservata in ASV, Brevi ai Principi, pacco 16, *Documenti pontificii... 1888-1897* (collocazione provvisoria). Siccome di tali documenti si facevano poche copie a stampa, ad uso dei cardinali e dei teologi consultori, hanno pressappoco il valore degli attuali testi dattiloscritti o xerocopiati.

[15] Ciò corrisponde alle indicazioni di metodo date da Leone XIII (cf. nota 9). Riproduciamo le glosse insieme con il voto, ma in note segnate con lettere. Il glossatore non si firma, ma supponiamo sia uno (o due ?) dei teologi del card. Vaughan (escludiamo sia A. Gasquet, perché la sua calligrafia non compare). I tre teologi inglesi hanno anche messo per scritto le loro critiche al voto di E. De Augustinis nell'opuscolo : J. MOYES - F. A. GASQUET - D. FLEMING, *Responsio ad votum Rev.mi p. De Augustinis* (Romae 1896 ; non abbiamo potuto consultare questo opuscolo).

[16] Ma era anche conosciuto da coloro (cattolici e anglicani) che si occupavano della questione. E si comprende il tono gioioso con cui F. Portal annuncia (31 marzo 1896) a Lord Halifax la nomina del terzo (dopo P. Gasparri e L. Duchesne) membro della commissione teologica : « Le troisième membre nommé par le Pape est de Augustinis, jésuite, professeur au collège romain, qui a écrit un mémoire privé concluant à la validité des vos ordres. Léon XIII mérite vraiment bien tout ce que les vôtres font pour la paix» (HALIFAX, 284).

[17] L. Duchesne era conosciuto come favorevole alla validità delle ordinazioni anglicane (cf. ibid., 78-79, lettera del 13 aprile 1894 a F. Portal ; 195-196, lettera di L. Duchesne a T. A. Lacey). Già nel luglio 1894 Lord Halifax stesso parlando della questione anglicana in un memoriale che era arrivato nelle mani di Leone XIII, aveva scritto di L. Duchesne : « ... pour que les nôtres se mettent de grand cœur dans cette question, il faudrait qu'ils fussent bien assurés que la question serait traitée comme, par exemple, la traiterait l'abbé Duchesne» (HALIFAX, 91). P. Gasparri aveva concluso il suo studio sulle ordinazioni an-

Sul lavoro poi di quella commissione teologica, sul suo andamento, sui risultati precisi delle sue sedute e sul pensiero dei suoi membri alla fine delle discussioni sono state scritte molte cose, intessendo — come avviene in casi simili — conclusioni su espressioni e frasi dette, o riferite, dall'uno o dall'altro. In tali ricostruzioni solitamente viene detto che il De Augustinis rimase fermo sulla validità delle ordinazioni anglicane [18]. Siccome però alla commissione venne imposto il segreto [19] ed i documenti ufficiali non sono ancora noti, crediamo che in questa sede sia preferibile limitarci a riprodurre il testo del voto e ad annotare, per quanto sono intelligibili, le chiose fatte per scritto sui margini del voto stesso dal suo contraddittore. E attendere che sul pensiero del De Augustinis alla fine delle discussioni della commissione teologica informino con certezza e precisione i documenti della commissione stessa, se ancora ne esistono, e quando vengano conosciuti.

Trascriviamo — conservando i corsivi, le maiuscole e l'interpunzione del testo — dalla copia già citata [20]. Essa ha molte sottolineature di parole e di frasi, e anche segni laterali riferentisi a paragrafi o periodi o frasi. Nelle prime 18 pagine è aggiunta a mano, a sinistra, una cifra (in ordine crescente fino a 17). Fino a pagina 11, alla cifra corrisponde, per lo più ma non sempre, sul lato destro, una serie di lettere maiuscole, pure aggiunte, dell'alfabeto (fino alla lettera O). Non conosciamo il significato né della numerazione né delle lettere aggiunte. Perciò esse vengono omesse nelle note critiche della nostra edizione.

---

glicane dicendo probabile la loro validità (P. GASPARRI, *De la valeur des ordinations anglicanes*, Paris 1895, n. 80). Della presenza di L. Duchesne e di P. Gasparri tra i membri della commissione l'arcivescovo di York scrisse il 27 marzo 1896 a F. Portal che « the appointement of such men, whose opinions on this subject are well known, is a happy evidence of the Popes desire that the subject should have the fullest and most favourable considerations» (ASV, SS, R. 66, 1901, fasc 2, fol. 44-47). L'intera lettera è riprodotta, in francese, in HALIFAX, 280-282). T. B. Scannel aveva scritto vari articoli sul *The Tablet* per provare che Paolo IV non aveva decisa la questione sulle ordinazioni anglicane (cf. *The Tablet*, 54, 1895, pp. 305, 473, 552, 594, 633, 752). Egli era stato presentato dal barone Fr. von Hugel al card. Rampolla come « probablement le théologien le plus distingué que nous ayons actuellement parmi nos prêtres non convertis» (*Mémoire....sur les rapports entre les catholiques anglais et les anglicans*, ASV, SS, Spoglio Rampolla, pacco III, plico : « Carte riguardanti l'Inghilterra e l'isola di Malta», fogli non numerati). Gli altri quattro membri della commissione (cf. supra, nota 3) erano per la invalidità delle ordinazioni anglicane. Su tale linea era pure il card. C. Mazzella preside della commissione stessa.

[18] Cf. HUGHES, op. cit. (sopra, nota 6), 162 (però cf. anche p. 163-164); ID., *Two English Cardinals on Anglican Orders*, in *Journal of Ecumenical Studies*, 4 (1967) 1-26 (v. p. 22); R. LADOUS, *L'abbé Portal et la campagne anglo-romaine 1890-1912* (Lyon 1973) 316. Più sopra è stato notato che il De Augustinis non tratta della questione anglicana nei suoi volumi *De re sacramentaria*; confrontando però quanto egli scrive (II, 510) sull'espressione *Accipe Spiritum Sanctum* con il modo con cui ne parla invece nel voto, p. 27, appare che egli sentì l'influsso di P. GASPARRI, *De sacra ordinatione* (II, c. 5, n. 1109, ivi citato).

[19] Lettera del card. Rampolla al card. Mazzella, 23 marzo 1896 (ASV, SS 66, 1901, fasc. 2, fol. 110, prot. 29735); LADOUS, 315.

[20] Sopra, nota 14.

In esse riferiamo le sottolineature (di solito a matita sull'originale) di parole o di frasi, ed i segni posti a lato del testo, indicandone l'ampiezza, e riproducendo il relativo commento o critica, quando sono espressi.

Nelle note con cifre arabiche riferiamo eventuali complementi o osservazioni nostre al testo. L'unica nota che si trova sul testo stesso conserva la chiamata (1) dell'originale. Le altre vanno con numeri esponenti.

SULLA VALIDITÀ DELLE ORDINAZIONI ANGLICANE

Per ben giudicare se valide o nulle siano le Ordinazioni di Vescovi e preti Anglicani, cominciate in tempo di Elisabetta Regina d'Inghilterra e continuate sino a' dì nostri, si deve esaminare dapprima se rispetto ad esse vi sia stata o no decisione dottrinale della Santa Sede. Se non vi è stata, convien vedere se dagli atti de' Sommi Pontefici che vissero quando incominciarono quelle nuove Ordinazioni, possa scorgersi che essi le ritennero per valide, ovvero per nulle.

Dopo questo primo esame, non essendovi decisione Pontificia che le dichiari nulle, e non apparendo dagli atti Pontifici che esse furono da principio reputate tali, debbonsi esaminare nelle Ordinazioni anglicane 1° i Ministri che le fecero, 2° il rito che vi adoperarono, 3° l'intenzione che essi ebbero nell'eseguire quel rito. Se questo esame mostrerà che le Ordinazioni anglicane furono fatte da Ministri i quali ne avevano la so[2]-prannaturale potestà essendo veri Vescovi, che essi le fecero con un rito valido e con la intenzione di fare ciò che si fa nella Chiesa, dovranno dirsi certamente valide. Se una di queste tre cose assolutamente necessarie ad una valida Ordinazione si vedrà che manchi nelle Ordinazioni anglicane, esse dovranno dirsi certamente nulle.

Divideremo dunque il presente lavoro in due parti. Nella prima vedremo se la Santa Sede pronunziò mai dottrinalmente sulla validità di quelle Ordinazioni ; se rispetto ad esse agì da principio in guisa da mostrar che le riteneva per valide, ovvero per nulle. Nella seconda parte esamineremo il valore di cosiffatte Ordinazioni, considerandone il Ministro, il rito, l'intenzione.

[3] PARTE PRIMA

GIUDIZIO DELLA S. SEDE SULLE ORDINAZIONI ANGLICANE.

Le Ordinazioni de' Ministri della Chiesa Anglicana cominciano con la Consecrazione di Matteo Parker ad Arcivescovo di Cantorbery nell'anno 1559, primo del regno di Elisabetta, dapoiché da quella Consecrazione derivano tutte le altre Ordinazioni del Clero Anglicano [a].

Centoventicinque anni dopo la Consecrazione di Parker, cioè nell'anno 1684 la questione della validità degli Ordini anglicani viene esaminata in Roma dalla sacra Congregazione del Santo Uffizio. Dopo opportune informazioni e maturo esame, nel 21 Agosto [b] 1685 gli Emi Cardinali che la compongono, decidono che debba differirsi ad altro tempo la sentenza [c] sulla questione, e su di essa pronunziano : « *Dilata*» [d]. — La questione dunque della validità o nullità delle Ordinazioni anglicane non era stata prima del 1684 decisa a Roma, né lo fu nel 1685 [e].

---

[a] *A lato di questo paragrafo è notato :* Persons ordained in time of Edward VI, and according to his Ordinal were restored under Elizabeth and two of them assisted at the consecration of Parker.

[b] *La cifra e il mese sono sottolineati.*

[c] *È sottolineato :* la sentenza, *e di fronte è annotato :* man married.

[d] *Di fronte a* « Dilata » *è posto un punto interrogativo.*

[e] *A lato, a destra, è notato :* 27 July 1684. Cause of Calvinist sent from Paris.

Nel 1704 Giovan Clemente Gordon, già consecrato Vescovo di Gal[4]-loway secondo il rito anglicano, essendo divenuto cattolico, chiede a Sua Santità il Papa Clemente XI che dichiarasse nulli gli Ordini da lui ricevuti tra gli Anglicani. Sua Santità nel 17 Aprile di quell'anno, uditi i voti degli Eminentissimi Cardinali della S. Congregazione del S. Uffizio, decreta: « Quod praedictus Ioannes Clemens Gordon orator *ex integro* ad omnes Ordines, etiam sacros et presbyteratus promoveatur»[f] [1].

Fu questa una decisione dottrinale che dichiarava nulle tutte le ordinazioni sino allora fatte col rito anglicano, e diceva di niun valore tutte quelle che in appresso sarebbero state fatte con lo stesso rito? — No, certamente. Il Decreto del 17 Aprile 1704 fu fatto per un caso particolare e non riguardava che quello. Nel Decreto non si dice che debbonsi *ex integro* dare gli ordini al Gordon, perché gli Ordini che si conferiscono da' Ministri Anglicani col rito anglicano sono nulli. I motivi esposti dal Gordon nella sua supplica al Sommo Pontefice per far dichiarar nulli gli ordini che aveva ricevuti *non sono i motivi del Decreto*, dapoiché in esso non v'è una sola parola che li approvi, o che menomamente ad essi accenni[g]. D'altra parte que' motivi [5] sono falsi *in fatto*, erronei *in diritto* come apparrà più innanzi. La questione degli Ordini anglicani rimase anche allora indecisa. E così è rimasta sino a' dì nostri; ché dopo quel Decreto non ve ne è stato altro relativamente ad essi.

Ma si dirà forse: se la Santa Sede non ha formalmente dichiarati nulli gli Ordini anglicani, ha fatto però bene intendere co' suoi atti che li riteneva come tali. — Vediamo se questa asserzione regge alla prova dei fatti[h].

Innanzi tutto si noti che se la Santa Sede avesse considerate siccome nulle tutte le Ordinazioni anglicane, e lo avesse fatto intendere coi suoi atti, avrebbe certamente con solenne Decreto pronunziata la nullità di quelle Ordinazioni quando di esse fu mossa questione nel 1684, e non avrebbe intorno ad esse sospeso il suo giudizio, come fece, dopo lungo esame, nel 1685[i].

Inoltre se veramente vi furono atti pontificii che facevano intendere doversi ritener come nulli gli Ordini dati secondo il nuovo rito angli-

---

[f] *L'originale:* promoveatus. — *Tutto il paragrafo seguente è segnato con matita blu sui suoi 4 lati; a sinistra del suo ultimo periodo è anche aggiunto un segno a penna. A lato del paragrafo è notato:* Not particular case. Vide Franzelin. And even in particular case it would indirectly imply Sacrilege and necessarily implies invalidity of orders. Franzelin: *supponiamo sia « De Decreto S. Congregationis circa formam sacrae Ordinationis in ritu Coptico eiusdemque decreti relatione ad praetensos Ordines in secta Anglicana. Votum P. Joannis Baptistae Franzelin. Marzo 1875 » (a stampa).*

[g] *Tutto il periodo è segnato a matita blu sui suoi 4 lati; l'ultima proposizione è anche sottolineata a penna. Un segno a penna è pure a lato del passo in corsivo. A lato è scritto:* vidend[um]. Estcourt p 115 (*cancellato*) CXV and H[oly] O[ffice] papers (*le ultime parole sono sottolineate*). — Estcourt è E. E. ESTCOURT, *The Question of Anglican Ordinations discussed* (London 1875) p. CXV. *Le carte del S. Offizio ci sono ignote.*

[h] *Una linea a lato di tutto il paragrafo.*

[i] *A lato di tutto il paragrafo è segnato:* vid.

---

[1] Il De Augustinis non indica la sua fonte. In realtà il testo autentico venne pubblicato da S. Brandi nel novembre 1896, e nella parte riferita dal De Augustinis dice: « Clemens Gordon, ex integro et absolute ordinetur ad omnes ordines et praecipue presbyteratus et quatenus non fuerit confirmatus, prius Sacramentum Confirmationis suscipiat». S. BRANDI, *Delle Ordinazioni anglicane*[4] (Roma 1908) 47-115, testo intero del decreto; a p. 114, elenco di alcuni autori che danno il testo come il De Augustinis. Circa il decreto del 1684-1685 cf. ibid., appendice, docc. IX-XVII, p. 179-193.

cano, perché di quelli atti non si fece neppur cenno nelle discussioni del 1684, 1685 e 1704? [l]

Prescindendo da tutto ciò, quali [6] sono gli atti pontificii che ora mettonsi fuori come decisivi nella controversia su gli Ordini anglicani? Eccoli: — In una Bolla del 20 Giugno 1555 Papa Paolo IV parlando degli ordinati in Inghilterra dice: « Qui ad Ordines tam Sacros quam non Sacros ab alio quam Episcopo aut Archiepiscopo *rite ac recte* ordinato promoti fuerint, eosdem ordines ab eodem Ordinario de novo suscipere tenentur, nec interim in eisdem Ordinibus ministrent» [2]. — Ed in un Breve del 30 Ottobre dello stesso anno il medesimo Pontefice dichiara: « Episcopos et Archiepiscopos qui *non in forma* Ecclesiae Ordinati et Consecrati fuerunt, rite et recte ordinatos dici non posse; et propterea personas ab eis ad ordines ipsos promotos, ordines non recepisse, sed eosdem ordines a suo Ordinario..... de novo suscipere debere et ad id teneri» [3] [m].

Ora questi documenti non dimostrano la nullità delle Ordinazioni anglicane. Nelle parole citate il Sommo Pontefice dichiara che non son valide le Ordinazioni le quali non sono fatte da Vescovi o Arcivescovi *rite ac recte* ordinati; dichiara pure che tali non sono coloro i quali non furono ordinati *in forma Ecclesiae*; — [7] ma non dice, né esplicitamente, né implicitamente, che le *Ordinazioni de' Vescovi o Arcivescovi i quali ordinarono i Ministri Anglicani* non furono fatte *rite ac recte*, perché non lo furono *in forma Ecclesiae*; intendendo di parlare della *forma essenziale* che rende valida l'ordinazione, e senza la quale essa è nulla. — È poi evidente che le parole *rite ac recte* e le altre *in forma Ecclesiae* debbano intendersi della *forma essenziale* alla validità delle Ordinazioni, perché solo in questo caso le Ordinazioni, a cagion del rito, sono nulle; e solo allora può dirsi, come dice il Papa Paolo IV ne' documenti citati, che gli Ordini non essendo stati conferiti, debbonsi *di nuovo* ricevere [n].

E qui giova avvertire che un altro documento dello stesso Sommo Pontefice Paolo IV, del medesimo anno 1555 fa piuttosto supporre che le Ordinazioni anglicane si ritenessero dalla Santa Sede come valide, quantunque fosse stata in essa mutata l'antica forma cattolica. Eccone la prova. — Principale autore di tale mutazione era stato l'Arcivescovo di Cantorbery, Tommaso Cranmer. Contro di lui nel dì 4 Decembre 1555 Paolo IV pronunzia sentenza che lo [8] scomunica, lo priva dell'Arcivescovado e d'ogni uffizio e benefizio, e lo dà in mano al potere secolare [o]. Nella sentenza si enumerano distintamente i suoi delitti, tra quali quelli che riguardano i Sacramenti della SS.a Eucaristia e dell'Ordine; ma non

---

[l] *A lato di tutto il paragrafo è notato:* Votum of 1705 [!] brought up in 1704. Vide Vot. of 1684. *Cf. nota 1. Un segno è posto sul lato sinistro della ultima affermazione del paragrafo e a destra è notato* no.

[m] *Una linea è posta a lato delle due citazioni di Paolo IV.*

[n] *Una linea è posta a lato di tutto questo paragrafo; e di fronte all'argomentazione, da* ma non dice né esplicitamente *fino a* senza la quale essa è nulla *viene notato:* Reductiones ad absurdum: 1° *a lato di* non furono fatte rite ac recte. 2° *a lato di* lo furono in forma Ecclesiae. 3° *a lato di* intendendo di forma essenziale. *E sotto*: See Estcourt, Hethe dispen. App. XIX. p. LIII (= ESTCOURT *cit., Appendix XIX Dispensation from Rome to Hethe, archbishop of York, p. LIII*).

[o] *A lato di questo periodo è notato:* consuetos. [?]; *e sotto questo termine e separato da una lineetta:* no crime. *La prima parte del paragrafo è segnata a lato con una linea.*

---

[2] Il documento è riprodotto ibid., appendice doc. IV, p. 171-173.

[3] Cf. ibid., doc. V, p. 175-176.

si dice parola che accenni all'aver egli fatta mutare la forma essenziale delle Sacre Ordinazioni, e all'avere con ciò fatta cessare nella Chiesa Anglicana la sacra Gerarchia divinamente istituita[p].

Or se Roma avesse creduto che le Ordinazioni anglicane erano nulle; e ciò per essersi già adoperata in esse la *forma nuova* introdotta da Cranmer, che ritener doveasi non solo *illecita* ma *nulla*; di questo gravissimo reato sarebbesi certamente pronunziato reo il Cranmer; — e non fu fatto. « Pronuntiamus et sententiamus », dice il Papa, « decernimus et declaramus dictum Thomam, tunc Cantuariensem Archiepiscopum, animae suae salutis immemorem contra regulas et dogmata Ecclesiae et Sanctorum Patrum, necnon Apostolicae Romanae Ecclesiae et Sanctorum Conciliorum Traditiones, Christianaeque religionis hactenus in Ecclesia consuetos ritus, praesertim de Corporis et Sanguinis Domini Nostri Iesu [9] Christi et Sacri Ordinis Sacramentis, aliter quam Sancta Mater Ecclesia praedicat et observat, SENTIENDO ET DOCENDO »[q]. V. Post. Ann. Raynaldi t. 2, ad an. 1555, n. 30[4].

Alla sentenza del Sommo Pontefice corrispondono esattamente gli Atti del processo contro Cranmer, ne' quali mentre si legge l'accusa fattagli di aver *promossi Vescovi e preti senza licenza della Santa Sede*, e si leggono le testimonianze che provano l'accusa[r]; — non si legge punto che abbia immutata la forma essenziale delle sacre Ordinazioni in guisa da renderle nulle[s].

Inoltre il Cardinal Polo, venuto in Inghilterra come Legato Pontificio regnando Maria Tudor che succeduta ad Eduardo VI aveva ricondotta la nazione inglese alla fede cattolica, riconciliò gli ecclesiastici che eransi resi colpevoli durante lo scisma; ma lungi dall'annullare le Ordinazioni e Consecrazioni fatte nella *nuova forma*, cioè coll'*Ordinale* di Eduardo VI, le ritenne *valide* ammettendo gli ordinati secondo quel nuovo rito all'esercizio degli Ordini ricevuti[t]. Ecco le parole del Cardinal Polo: « Omnes Ecclesiasticos, saeculares seu quorumvis ordinum regulares, personas quae aliquas impetrationes, [10] dispensationes, concessiones, gratias et indulta, tam *Ordines* quam beneficia ecclesiastica, seu alias spirituales materias, praetensa auctoritate Supremitatis Ecclesiae Anglicanae, licet nulliter (i. e. *illicite*) et de facto obtinuerint, et ad cor reversae Ecclesiae unitati restitutae fuerint, in *suis Ordinibus* (i. e. in illis per novum ritum Anglicanum acceptis) et beneficiis per nos ipsos, seu a nobis ad id deputatos, misericorditer *recipiemus*, prout iam multae receptae fuerunt, secumque super his opportune in Domino dispensabimus[5][u].»

---

[p] *In questo periodo sono sottolineate a matita le due parole* Ordine *e* Ordinazioni. *A lato è notato:* contradiction in terms.

[q] *Tutto questo periodo è rinchiuso da una linea a lato e in basso. In esso sono sottolineate:* 1° *il termine* nulla; 2° *le due espressioni* pronunziato reo il Cranmer; — non fu fatto; *di fronte a questa affermazione è notato:* false; 3° *le espressioni* consuetos ritus, Sacri Ordinis, Sentiendo et docendo. *A lato delle due ultime espressioni sottolineate è notato* frivolous and false.

[r] *A lato è notato:* consuetos rit[us] [?].

[s] *A lato è notato:* not necessary.

[t] *Segno a lato di tutto il periodo. In esso è anche sottolineato* dall'annullare. *A lato poi dell'affermazione che chiude il periodo è notato con segno che precisa il riferimento:* abs.[olutly] false.

[u] *Questa citazione del card. Pole è tutta segnata a lato. Inoltre, in essa sono sottolineati*

---

[4] Non ci fu accessibile l'edizione cit. dall'autore. In O. Raynaldi - J. D. Mansi, *Annales ecclesiastici*, XIV (Lucae 1755) 560, si legge *Sacrorum* anziché *Sanctorum*.

[5] *Dodd's Church History of England*, by M. A. Tierney, II (London 1839), app. XXV,

— V. Stat. Philippi et Mariae, c. 8. — E così avvenne che i Vescovi Thirlby, Warton, Aldrich e Hing furono *riconciliati, non di nuovo consecrati* : così avvenne che coloro i quali durante un triennio erano stati ordinati Sacerdoti secondo il *rito nuovo* non furono di nuovo ordinati [v]. Non può citarsene un solo il cui nome si trovi in una nuova ordinazione sacerdotale [z].

Rimane quindi dimostrato che : — non solo non fu mai da Decisione Pontificia dottrinalmente dichiarata la nullità delle Ordinazioni anglicane ; — non solo non vi fu atto della S. Sede che l'abbia implicitamente affermata ne' primi anni del nuovo rito ; — Ma invece vi sono documenti che fanno [11] intendere essersi *in quel tempo* ritenute quelle Ordinazioni per valide [a].

Dopo, cioè dalla prima metà forse del secolo XVIII, esse furono *praticamente* considerate come nulle, rinnovandosi senza condizione le Ordinazioni de' Ministri Anglicani che convertivansi alla fede cattolica. Molte ragioni si proposero da cattolici comunemente per dimostrare quelle ordinazioni affatto invalide [b].

Di queste ragioni si tratterà nella seconda parte del presente lavoro [c].

[12] PARTE SECONDA

VALORE DELLE ORDINAZIONI ANGLICANE.

§ 1.

Parker fu consecrato Arcivescovo di Cantorbery.

Per fare apparir manifesta la nullità degli Ordini anglicani si cominciò dal negare il fatto della consecrazione episcopale di Parker [d]. Si disse che nell'anno 1559, cominciando a regnare Elisabetta in Inghilterra,

illicite, suis Ordinibus, recipiemus (*nella sua terminazione del futuro*). *A lato di* illicite *è posto, a sinistra, un punto interrogativo, ed a destra :* gratuitous. *A lato di* suis Ordinibus *è posto (ma cancellato) :* with Pontif[f] ; *e, di fronte alla parentesi che segue e che ha anche un segno a sinistra :* other parts of true [?] and action. *A lato di* recipiemus *e delle espressioni che lo seguono :* brief (*il breve di Giulio III dell'8 marzo 1554 o quello di Paolo IV del 30 ottobre 1555 ?*) and male out (*sic, al posto di :* aut ?) nunquam ; Minus r[e]cte ; non forma ecclesiae ; correspondenti nullit[ati]. *Sul testo citato dal De Augustinis, cf. nota 5.*

[v] *Il periodo è segnato a matita blu sui suoi 4 lati. Al lato sinistro, accanto ai nomi dei vescovi è notato :* all Catholic.

[z] *Periodo segnato anch'esso a matita blu sui suoi 4 lati. Sul lato sinistro è notato :* married protestants years. *Sul lato destro :* See Estcourt list N. *Supponiamo rimandi alla lista (contenuta in* ESTCOURT *cit., p. 138-141) di nomi di ministri riconciliati e poi ordinati prima del 1704. Un poco più in basso e in riferimento all'ultimo termine del periodo è notato :* opposite no Anglican ordained received.

[a] *A lato di questa affermazione è notato :* untrue.

[b] *In questo paragrafo, tutto segnato a destra, è sottolineato* secolo XVIII, *e a destra è un rimando a* Estcourt p 138 and app XXI (*sopra si legge :* XXIV) p. LXII (*cf. sopra, nota* n).
Una seconda linea è posta a lato dell'ultima affermazione del paragrafo.

[c] *Finita la parte prima viene notato, senza riferimento particolare :* What Pole asked for.

[d] *A lato è notato :* not for least 70 years.

p. CXXXV ; D. WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, IV (Londini 1737) 113 ; E. DENNY - T. A. LACEY, *De hierarchia anglicana* (London 1895) 156, 254-258. Le due parentesi contenute nella trascrizione del De Augustinis — e cioè : (i.e. *illicite*) e (i.e. in illis per novum ritum anglicanum acceptis) — mancano nelle edizioni da noi citate. Poiché gli anglicani Denny - Lacey avrebbero certamente ritenute le parentesi se esse avessero fondamento critico, sembra da ritenere che esse siano chiose del De Augustinis trascrittore. E. Denny - T. A. Lacey (op. cit., 156, nota 2) suggeriscono la medesima interpretazione.

quelli che essa aveva nominati per iniziare la nuova gerarchia convennero in una osteria di Londra all'insegna della « Testa di Cavallo », e quivi, senz'altro rito, fuor che una ridicola indicazione di ufficio, furono constituiti i Vescovi delle prime Sedi del Regno. Così, il religioso divenuto apostata, Scory, fatti inginocchiare tutti innanzi a sé, prese la mano di Matteo Parker, e dissegli : « Su, sorgi Vescovo di Cantorbery » ; e poi nello stesso modo, volto a Grindal disse : « Su, sorgi Vescovo di Londra » ; ed in seguito similmente agli altri due, Horne e Sandys.

Questa favola della destinazione [13] di Parker ad Arcivescovo di Cantorbery, fatta nell'osteria della « Testa di Cavallo », fu narrata la prima volta nel libro di Giovanni Holywood « De investigatione verae et visibilis Christi Ecclesiae » stampato ad Anversa nel 1604 [6], e venne da allora in poi ripetuta sino a' di nostri, come fosse stata verità storica [e].

Oramai però si ritiene chiaramente dimostrata la falsità di questa asserzione [f].

Pubblicata dopo 45 anni dalla Consecrazione di Parker ad Arcivescovo, essa si raccontò poggiandola tutta sull'unica *asserita* testimonianza di chi era già morto da 14 anni quando di essa testimonianza si parlava, di chi durante la sua vita non aveva mai fatta la minima allusione in qualsivoglia scritto alla asserita scena avvenuta nell'osteria della « Testa di Cavallo ».

Inoltre, coloro che la divulgarono non eran concordi a raccontare nello stesso modo ; e mentre alcuni la narravano come innanzi abbiam detto, altri descrivevano Scory che poneva la Bibbia sul Capo di ciascuno dei Vescovi designati, ed a ciascuno diceva : « Ricevi la potestà di predicar sinceramente la parola di Dio ». Non eran neanche concordi nell'indicar [14] coloro che dicevano esser stati allora promossi alle Sedi Vescovi inglesi.

La favola poi, in qualunque modo narrata, contradiceva a tante altre circostanze di fatto assolutamente certe, da non poter lasciar dubbio, in chi avesse voluto esaminarla con diligenza, della sua invenzione.

E come favola non tardò molto ad essere direttamente provata dal « Registro di Parker » conservato nel Palazzo Arcivescovile di Lambeth. In quel Registro si riferisce essere stato Parker consecrato « in Capella infra Manerium suum de Lambeth die dmnico, viz. decimoseptimo die mensis Decembris, anno Domini 1559. » [7] Furono consecratori i Vescovi Guglielmo Barlow, Giovanni Scory, Milone Coverdall, Giovanni Hodgekyn. Il rito che adoperarono fu quello dell'*Ordinale* di Eduardo VI, e *tutti i quattro* Vescovi imposero le mani sul capo dell'eletto che ordinavano, e le parole della ordinazione pronunziarono [g].

---

[e] *Un segno è posto a lato di tutto il paragrafo, ad eccezione delle prime parole. È sottolineato :* a' di nostri ; *e a lato è notato :* untrue — not since (*manca la data*) Lingard. — *Supponiamo sia* J. LINGARD, *The History of England, vol. VI, nota C* (Edinburgh 1902) 668-673.

[f] *A lato è notato :* not true.

[g] *È sottolineato :* parole della ordinazione. *Sul lato sinistro è un segno, e su quello destro è notato :* only accipe [*Spiritum Sanctum*].

---

[6] Cf. Christophorus a SACROBOSCO (HOLYWOOD), *De investiganda vera ac visibili Christi Ecclesia libellus* (Antuerpiae 1604), pp. 32 (a p. 17-18 la scena cui si accenna, descritta in modo alquanto diverso). Secondo SOMMERVOGEL, IV, 446-447, nella seconda edizione, del 1619, il *libellus* è diventato un « tractatus » di pp. 119. Il titolo del libro come riferito (inesattamente) dal De Augustinis si trova in DENNY - LACEY, 211 (ove anche è riferito il nome Giovanni).

[7] Cf. DENNY-LACEY, 208.

Si disse falsificata questa parte del Registro che riferisce la Consecrazione episcopale del Parker; ma fu esaminato in ogni guisa ed apparve indubitabilmente vera, non essendovisi potuto scorgere vestigio alcuno di frode [h]. D'altra parte gli argo[15]menti tratti dall'insieme del Registro e dalla impossibilità della inserzione frodolenta di tutto quel che riferiscesi a Parker ne confermano la verità; e fanno lo stesso altri documenti conservati in pubblici archivi che parlano di quella Consecrazione, e che sarebbe follia pensare che fossero falsi.

Fu dunque Parker consecrato col nuovo rito anglicano Arcivescovo di Cantorbery.

Ma fu egli validamente consecrato? Lo fu da chi poteva validamente farlo, lo fu egli con rito valido, con quella intenzione nel Ministro che è necessaria alla validità della Consecrazione? — Ecco le gravi questioni che debbonsi separatamente esaminare ne' seguenti paragrafi.

§ 2.

Parker fu Consecrato da chi poteva farlo validamente.

Per dimostrare la nullità della Consecrazione di Parker per non essere stata fatta da chi solo potevalo, così si ragiona:

La Consecrazione d'un Vescovo non può farsi validamente se non da chi è Vescovo; dovrà dunque dirsi [16] nulla la Consecrazione di Parker, se fu fatta da chi non era già stato alla sua volta, validamente consecrato Vescovo. Ora, si dice, Parker fu consecrato Vescovo da Guglielmo Barlow, e questi non fu mai consecrato Vescovo. Dunque la Consecrazione episcopale di Parker fu nulla senz'altro [8].

Prima di rispondere a questo argomento col dimostrare che Barlow fu veramente consecrato Vescovo, e prima che consecrasse Parker, vuolsi notare che egli non fu solo a consecrarlo, ma con lui altri tre Vescovi lo consecrarono, cioè Giovanni Hodgekyn, Giovanni Scory e Milone Coverdall [i]. Essi, insieme con Barlow, imposero al Parker le mani e pronunziarono la forma di Consecrazione Episcopale [l]. Essendo dunque stati, oltre il Barlow, tre altri i Ministri della Consecrazione di Parker, questa non dipende per la sua validità dal *solo* carattere episcopale di Barlow, ma invece da quello di ciascuno de' Consecratori [m]. E perciò, anche supponendo che il Barlow non fosse stato Vescovo, se gli altri Consecratori lo erano, se uno di essi lo era, il Parker poteva validamente esser da lui consecrato, e per quanto riguarda il Ministro il carattere di Ve[17]scovo in Parker non può essere negato [n].

Or bene, lo Scory e il Coverdall furono, è vero, consecrati secondo

---

[h] *A lato della seconda parte di questo periodo è notato, e cancellato:* untrue suspicious.

[i] *Un segno è posto a lato di tutto il periodo.*

[l] *È sottolineato:* Consacrazione Episcopale, *e a lato è notato:* not (cancellato) Accipe (*cf. nota* g).

[m] *Un segno è posto a lato di questa affermazione, ed è anche notato:* Assumption of Coconsecrat. [ors].

[n] *Un segno è posto a lato di questa affermazione.*

---

[8] Nel trattare della consecrazione di Barlow, l'ordine delle prove seguito dal De Augustinis e qualche coincidenza verbale fanno sorgere la domanda su di una possibile dipendenza. Ma è difficile trarre conclusioni sicure, anche per la lunghezza della trattazione dei due autori inglesi.

l'*Ordinale* di Eduardo VI[o] e la loro valida Consecrazione episcopale dipende dalla validità di questo rito ; — ma è però indubitato che l'Hodgekyn fu consecrato il 9 Decembre 1537 da tre Vescovi secondo il *rito Cattolico* del Pontificale di Sarum ; ed è quindi indubitato che egli era veramente stato consecrato Vescovo. — Da lui, vero Vescovo, fu consecrato Vescovo il Parker, cui impose le mani pronunziando la forma essenziale della Consecrazione, come vedremo[p].

Ma si esamini pure la Consecrazione di Barlow. Può essa negarsi? può almeno *per gravi ragioni* rivocarsi in dubbio? Certamente no. — Non trovasi, è vero, la Consecrazione di Barlow notata nel Registro Arcivescovile di Cranmer[q], ma questo argomento per negarla è nel caso presente di niun valore.

Quel registro è composto di fogli in pergamena ineguali e disordinati, messi insieme in un volume nel quale molte cose mancano : non fa quindi maraviglia che vi manchi il foglio [18] ove la consecrazione di Barlow fu registrata.

D'altra parte appare da atti autentici che il Barlow fu personalmente *intronizzato* nella sua Sede Vescovile di Menevia ; che reggendo quella Sede ebbe controversie col suo Capitolo, il quale sempre però lo riconobbe come Vescovo consecrato ; che ebbe donazioni e fece contratti come tale, che come tale ebbe parte alla Consecrazione di altri Vescovi regnando Enrico VIII[r].

Si aggiunga che il Barlow non solo sedè in Parlamento, nella sua qualità di Vescovo, ma vi sedè con precedenza rispetto ad altri Vescovi certamente consecrati ; ed è noto che i Vescovi inglesi, dopo i Prelati di cinque Sedi privilegiate, occupavano i loro posti in Parlamento secondo la data della loro consecrazione[s].

Si osservi che il Barlow intervenne a' Sinodi provinciali convocati dal Metropolitano e sottoscrisse a' loro Atti, firmando tutti i Vescovi secondo l'ordine della Consecrazione episcopale[t], — che infine secondo l'ordine medesimo viene il Barlow indicato nella lista de' Vescovi deputati per le esequie di Enrico VIII, cioè tra Tommaso Goodrich consecrato [19] il 19 Aprile 1534 e Enrico Holbeach consecrato il 24 Marzo 1538[u].

Queste ed altre pruove dimostrano senza dubbio che il Barlow fu consecrato Vescovo prima del 1538, cioè più di 21 anni prima della consecrazione di Parker[v].

Non può dunque ragionevolmente negarsi la validità della Consecrazione episcopale di quest'ultimo per difetto di carattere episcopale in Barlow suo consecratore.

---

[o] *A lato è notato e cancellato :* assumpt. *Tutto il periodo fino al punto e virgola ha un segno a lato.*

[p] *È sottolineato :* forma essenziale e Consecrazione, come ; *a lato è un segno, e viene notato : Accipe S[piritum] S[anctum].*

[q] *A lato della affermazione è un segno, e viene notato :* not the argument.

[r] *In questo paragrafo una linea è a sinistra di* intronizzato ; *è sottolineato* : consacrato ; *e di fronte gli è notato :* false ; *è pure sottolineato* tale ; *ed a lato delle ultime espressioni :* Act Sole his.

[s] *In questo paragrafo è sottolineato :* vescovo ; *ed a lato delle sue ultime espressioni è una linea.*

[t] *A lato della proposizione è notato :* false.

[u] *A lato di queste informazioni è notato :* precedence.

[v] *In questo periodo sono sottolineate le parole* dimostrano senza dubbio.

§ III.

Parker fu consecrato Vescovo con rito valido. — Valido è pure il rito anglicano per le ordinazioni sacerdotali.

Ma non basta il carattere nel Vescovo consecratore perché sia valida la Consecrazione episcopale da lui fatta : è mestieri, che in essa siasi adoperato il rito che solo può conferirla, cioè siansi adoperati materia e forma valide, le quali costituiscano il segno sacramentale istituito da Nostro Signor Gesù Cristo per dar grazia e carattere vescovile. Fu valido il rito adoperato nella Consecrazione del Parker ?

[20] La quistione sorge dapoiché il Parker, come si è detto innanzi, fu consecrato con rito *nuovo*, cioè col rito dell'*Ordinale* di Eduardo VI, molto diverso dal rito cattolico adoperato sino allora nella Chiesa d'Inghilterra. Si deve dunque esaminare se quel nuovo rito anglicano [9], adoperato nella Consecrazione di Parker, e adoperato poi sempre in seguito con lievissima modificazione fattasi nel 1662[z], ritenne o no quel che essenzialmente richiedesi per una valida Consecrazione episcopale. Lo stesso esame deve pur farsi per vedere se il nuovo rito anglicano ritenne la materia e la forma essenzialmente necessarie per poter ricevere il presbiterato.

E forse, a prima giunta, potrebbe parer manifesto che il nuovo rito avendo mutato l'antico cattolico sino ad abolire nelle Ordinazioni la « tradizione degli Strumenti,» non più ritenne la materia e la forma essenziale delle Ordinazioni gerarchiche ; e perciò non valse, né può valere a consecrar Vescovi, ed ordinare Sacerdoti e Diaconi.

Ma questa conclusione è falsa. La « tradizione degli strumenti» nelle ordinazioni agli Ordini maggiori, del diacono, cioè, del semplice sacerdote, [21] che è il prete, e del Vescovo non costituisce in tutto o in parte il *segno sacramentale* dell'Ordinazione, ma ne *dichiara* solo gli effetti ; non dà la potestà dell'Ordine, ma, per la potestà *già ricevuta*, mostra il diritto di esercitarne gli atti ; in una parola, la tradizione degli strumenti non è essenzialmente richiesta pel conferimento dell'Ordine, e perciò non è parte essenziale dell'Ordinazione, ma è solo ceremonia dichiarativa dell'Ordinazione [a].

Questa è la dottrina che ora più comunemente si insegna da' Teologi, ed è verissima. Essa è fondata sulla Scrittura, la quale non parla della tradizione degli strumenti, ma della imposizione delle mani con la corrispondente preghiera del Ministro, come segno sacramentale che dà la grazia dell'Ordine ; — è fondata sulla perpetua e chiarissima dottrina de' Padri, che dice per questo segno della imposizione delle mani conferirsi gli Ordini gerarchici ; — è fondata sull'uso perpetuo della Chiesa Greca che non adopera tradizione di strumenti, e sullo stesso uso della Chiesa Latina nella quale solo dall'undecimo secolo cominciò la pratica della tradizione degli strumenti ; — è infine fondata sulla espressa afferma-

[z] *È sottolineato :* lievissima *e* nel 1662. *A lato è notato :* not slightest.
[a] *Tutto il paragrafo ha un segno a lato. Al suo inizio è notato :* nobody denies.

[9] Sulla revisione dell'*Ordinal* nel 1662 cf. E. C. Messenger, *The Reformation, The Mass and The Priesthood*, II (London 1937) 415-425 ; P. F. Bradshaw, *The Anglican Ordinal* (London 1971, Alcuin Club Coll., 73) 87-104 (a p. 92 la forma per l'ordinazione del presbitero e del vescovo).

zione [22] di dottissimi scrittori ecclesiastici latini, *coevi* all'introduzione di quel rito, cioè alla introdotta tradizione, che dicono essere essa adoperata per *dichiarare, non per conferire* la potestà dell'Ordine [b].

È qui giova notare che proprio nello stesso tempo in cui in Inghilterra, mutandosi il rito antico, cominciava a non più adoperarsi nelle Ordinazioni Anglicane la tradizione degli strumenti, e si adoperava solo il segno della imposizione delle mani con la corrispondente forma; il Concilio di Magonza (an. 1549) dichiarava, esponendo la dottrina cattolica sul Sacramento dell'Ordine, che il segno sacramentale per le Ordinazioni maggiori era l'imposizione delle mani. — « In collatione Ordinum, *quae cum impositione manuum veluti visibili signo traditur*, doceant rite ordinatis gratiam divinitus conferri, qua ad ecclesiastica munera rite et utiliter exercenda apti et idonei efficiantur [10].» — Ed il Concilio di Trento nel 1563, quattro anni dopo la consecrazione di Parker, insegnando che l'Ordinazione è vero sacramento lo dimostrava con le parole dell'Apostolo a Timoteo ove parla della grazia della Consecrazione episcopale conferitagli per la imposizione delle sue [23] mani. *Admoneo te ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum* (II. Tim. I, 6) [11] [c].

La mancanza dunque della tradizione degli strumenti nelle Ordinazioni anglicane non ne rende nullo il valore. In esse v'è il segno sacramentale necessario e bastevole alla loro validità, cioè l'imposizione delle mani con le corrispondenti forme sacramentali [d].

Alla dimostrazione però di questa conclusione non basta il sin qui detto. Il segno sacramentale dell'Ordinazione deve significare l'Ordine che conferisce; e quindi nelle Ordinazioni di Vescovi e Sacerdoti la materia rimanendo la stessa, cioè l'imposizione delle mani; la forma, cioè le parole che corrispondono ad essa, e con essa formano il segno sacramentale, debbono nell'una e nell'altra Ordinazione, di Vescovo cioè e di prete, esser tali che chiaramente significhino l'Ordine e la potestà spirituale che per esso si conferisce. — È questa forma così chiaramente determinata nell'*Ordinale* di Eduardo VI? [e]

A tale dimanda hanno risposto negativamente alcuni dottori cattolici, e perciò hanno giudicata non valida la forma adoperata nelle Ordinazioni [24] anglicane. — Ma essi nel dar questa risposta non ponevano mente che alle parole dette in modo imperativo dal Vescovo in fine dell'Ordinazione [f].

Affatto diversa dev'essere la risposta quando non si considerino solo quelle parole, ma con esse si congiunga l'Orazione che le precede, e di cui esse sono quasi la conclusione [g]. È nella Orazione che si ha propriamente la forma sacramentale dell'Ordine, secondo l'insegnamento della

---

[b] *Un segno è posto al lato sinistro delle ultime espressioni del paragrafo.*

[c] *A lato della citazione paolina è notato:* not form by Trent.

[d] *È sottolineata l'espressione:* corrispondenti forme.

[e] *A lato di questo periodo è notato:* no.

[f] *Un segno è posto sul lato destro di questo periodo.*

[g] *In questo periodo è sottolineato:* l'Orazione che le precede *e* conclusione. *A lato destro è notato:* prayer before imposition? prayer insufficient. 134, 135. *Ignoriamo il riferimento delle due cifre.*

---

[10] Conc. moguntinum a. 1549, cap. 35. In HARDOUIN, *Acta conciliorum*, IX, 2120.

[11] Conc. trident. sess. 23, cap. 3. *Concilium Tridentinum*, IX, ed. St. EHSES (Friburgi 1924) 620-621.

Scrittura e della Tradizione. « Ordinati sunt impositione manuum et prece : *hoc enim est ordinatio.*» — (S. Ioan. Chrys. Hom. 14 in Act. Ap. n. 3) [12].

Ora per cominciar dalla Consecrazione episcopale, nel rituale anglicano dopo la presentazione dell'Eletto all'Arcivescovo consecratore con queste parole : « Reverendissime in Domino pater, praesentamus tibi hunc pium doctumque virum ut in Episcopum consecretur» ; vi è l'esortazione ad orare fatta dal medesimo consecratore, e poi seguono le litanie nelle quali egli dice : « Ut hunc fratrem nostrum electum benedicere digneris, et super eum *gratiam tuam* mittere, ut munus ad quod vocatur rite sustineat ad aedificationem Ecclesiae tuae et ad honorem laudem [25] et gloriam nominis tui.» In fine delle litanie il consecratore prega così : « Omnipotens Deus, omnium bonorum dator, qui per Spiritum Sanctum tuum varios Ministrorum Ordines in Ecclesia tua constituisti ; respice propitius hunc famulum tuum ad opus et ministerium episcopale nunc vocatum et eum doctrinae tuae veritate et vitae innocentia ita adimple ut tam opere quam ore tibi in hoc officio fideliter deserviat ad gloriam tui nominis et ad commodum congregationis tuae per merita Salvatoris Nostri Iesu Christi, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti per omnia saecula saeculorum [13] [h]». Seguono alcune interrogazioni all'eletto da parte dell'Arcivescovo, e poscia questi riprendendo la preghiera, dimanda : « Da quaesumus eam gratiam huic famulo tuo qua semper paratus sit ad evangelizandum bona tua, ad praedicandum reconciliationem ; et potestate quam tribuis [i] non in destructionem sed in salutem, non ad iniuriam sed ad auxilium utatur, quatenus ut fidelis servus et prudens, familiae tuae dans cibum in tempore opportuno, in gaudium tandem suscipiatur, per Iesum Christum, etc.» [14] — In fine della preghiera, il consecratore imponendo le mani sull'eletto [26] dice : « Accipe Spiritum Sanctum, et memento ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum ; non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis [15].»

In questa Consecrazione episcopale, fedelmente riferita da noi com'è nell'Ordinale di Eduardo VI [l], chiaramente apparisce il segno sacramentale, costituito dalla materia e dalla forma sacramentale, cioè dalla imposizione delle mani e dalle parole che l'accompagnano, essere *massimamente determinato* [m]. Su chi è presentato *per esser consecrato Vescovo* si prega che scenda la celeste grazia affinché *come Vescovo* [n] nella Chiesa

[h] *A lato della preghiera è un segno, e notato :* litan[y].

[i] *È sottolineato :* potestatem [*sic*] quam tribuis ; *e sul lato destro è notato :* wrong, *insieme con un segno per tutta la preghiera.*

[l] *A lato della proposizione è un segno, ed è notato :* no.

[m] *Un segno a lato delle due parole* massimamente determinato.

[n] *Nel testo,* come Vescovo *è sottolineato. A lato :* where (in 1662).

[12] MIGNE, *PG* 60, 116.

[13] *Liber precum publicarum ecclesiae anglicanae* a G. BRIGHT et P. G. MEDD latine redditus (Londini 1877) : « Forma ordinationis sive consecrationis archiepiscopi aut episcopi» a p. 351-252. La traduzione della preghiera « Omnipotens Deus....» quale riferita dal De Augustinis è però quella che si legge in DENNY-LACEY, appendix V, p. 239 (che differisce in un punto da quella proposta dal citato *Liber precum*...). Questi due autori pubblicano (p. 218-244) a fronte il testo inglese dell'*Ordinal* 1552-1559 e la sua traduzione latina.

[14] *Liber precum* cit., 354-355. Anche qui il De Augustinis segue DENNY-LACEY, 242-243, omettendo *sempiternum* dopo *gaudium.*

[15] Si noti la forma che è quella del 1552 come riferita da DENNY-LACEY, 243.

di Dio e secondo la istituzione divina serva fedelmente a gloria del divin nome ed a bene della medesima Chiesa. Egli è *per ciò* che riceve lo Spirito Santo e la sua grazia per la imposizione delle mani del consecratore, ed a lui si ripetono le parole che l'Apostolo Paolo diceva al Vescovo Timoteo da lui consecrato.

Le sole parole, « non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis», già basterebbero da sé a rendere abbastanza determinato il senso delle altre che immediatamente le precedono [o] : [27] « Accipe Spiritum Sanctum, et memento ut resuscites gratiam quae est in te per impositionem manuum». Esse indicano di quale imposizione di mani si tratti, cioè di quella che si adopera nella Consecrazione di un Vescovo, ricordata da S. Paolo a Timoteo nelle parole citate ; esse dicono qual sia la grazia che per quella imposizione di mani si conferisce, la grazia cioè che ha un Vescovo per eseguire il suo Ministero, quella di cui parla l'Apostolo nelle medesime parole (II ad Tim. I, 6-7)[p].

Or, se il significato della formula « Accipe Spiritum Sanctum» con quel che segue sino alla parola « sobrietatis» è bene e sufficientemente determinato per indicare una Consecrazione di Vescovo ; — chiarissimo diventa e tale da non poter applicarsi ad altro, quando si ponga a raffronto con la *Orazione* precedente, con la quale si congiunge, dalla quale non può separarsi, e di cui non è se non come l'ultima espressione [q].

In conferma delle cose sinora dette per dimostrar la validità della Consecrazione episcopale fatta col *nuovo rito* di Eduardo VI, riferiremo quel che il Chiarissimo Professor Gasparri insegna nel suo libro *De Sacra Ordinatione* (vol. 2 c. 5 [28] n. 1109) [16]. « Iam vero», egli dice, « inter omnes hos ritus quos Pontificale Romanum praescribit in episcopali consecratione, *communis sententia* est materiam esse impositionem manuum episcopi consecrantis (potius episcoporum consecrantium) et formam esse relativa verba : *Accipe Spiritum Sanctum* [r]. Nos ex criterio exposito n. 988 putamus in hypothesi impositionis manuum episcopi cum sola *Praefatione*, absque illis verbis, *Accipe Spiritum Sanctum*, consecrationem valere, sicut valebat in antiqua lithurgia : quomodo enim probas Ecclesiam huic orationi eucharisticae vim consecrativam ademisse ? Pariter in hypothesi impositionis manuum Episcopi *cum solis illis verbis*, *Accipe Spiritum Sanctum*, absque *Praefatione*, admittimus *cum communi sententia* ordinationem esse validam ; quia licet *illa sola verba in se inspecta* sint indeterminata, et non satis exprimentia collationis Ordinis episcopalis, tamen *satis determinantur* non solum *Praefatione*, sed etiam *ipsamet coeremonia sine Praefatione.*» [s]

Certamente, se le sole parole *Accipe Spiritum Sanctum* bastano alla forma essenziale dell'Ordinazione episcopale, molto più bastano quando [29] esse *sono determinate nella stessa frase* dalle [ss] parole dell'Apostolo

---

[o] *C'è un segno a lato di queste espressioni, e viene notato :* not determined by indirect reference.

[p] *Un segno è posto a lato del tratto che va dall'inizio della citazione del testo paolino fino alla fine del paragrafo.*

[q] *Un segno è posto a lato della seconda parte di questo paragrafo.*

[r] *A lato della proposizione che va da* communis sententia *fino a* Spiritum Sanctum *è posto un segno, ed è notato :* incorrect.

[s] *Un segno è posto a lato delle parole che vanno da* Accipe Spiritum Sanctum *fino alla fine del paragrafo.*

[ss] *Sull'originale, per errore:* delle.

---

[16] Paris 1894, p. 278.

che riguardano la grazia dell'Episcopato, e quando, oltre a ciò, sono *sempre più determinate dall'Orazione consecratoria* che le precede [t].

Nel medesimo modo valida dir si deve l'Ordinazione sacerdotale anglicana secondo l'*Ordinale* di Eduardo VI [u].

In quella Ordinazione si presentano al Vescovo i nuovi da ordinare con queste parole : « Reverende in Christo Pater, praesento tibi hosce praesentes in *Ordinem Presbyteratus* assumendos.» Dopo ciò, il Vescovo dice « Adsunt, dilectissimi, quos *in Sacrum Sacerdotii* officium, Deo volente, hodie assumere statuimus ;» e poi prega : « Omnipotens Deus, omnium bonorum dator, qui per Spiritum Sanctum tuum varios Ministrorum Ordines in Ecclesia constituisti, respice propitius hos famulos tuos, in *officium sacerdotii* iam vocatos ; et eos doctrinae tuae veritate et vitae innocentia ita adimple [v], ut tam ore quam exemplo tibi in hoc officio fideliter deserviant, ad gloriam nominis tui et ad commodum congregationis tuae ; per merita Salvatoris Nostri I. C. qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti per omnia [30] saecula Saeculorum. Amen [17].» Segue un'esortazione, si fanno alcune interrogazioni, e poi il Vescovo fa un'altra preghiera che termina con la imposizione delle mani sopra ciascuno che deve ordinarsi, accompagnata da queste parole : « Accipe Spiritum Sanctum ; quorum remiseris peccata remittuntur eis, et quorum retinueris retenta sunt : esto etiam fidelis verbi Dei et Sanctorum eius Sacramentorum dispensator, In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen [18].»

In questo rito si ha l'imposizione delle mani del Vescovo con la forma corrispondente pel sacerdozio, e quindi si ha il segno sacramentale per l'Ordine di prete. Questo segno è *determinato*, dapoiché nell'ultima formola or ora citata, si dicono le parole stesse con le quale Gesù Cristo diè a' sacerdoti il potere di rimettere i peccati, e si dà il potere d'essere « dispensatore de' Sacramenti di Dio» (S. Paolo dice : *dispensatores mysteri[or]um Dei* 1 Cor. IV, 1.) Inoltre la determinazione di quelle parole ultime dell'ordinazione è fatta *sempre più manifesta dalla loro unione con la precedente orazione e con le altre parti della ceremonia*, nella quale ripetutamente si dice che trattasi di ordinare un *sacerdote*, un *prete*.

[31] Contro la validità delle Ordinazioni anglicane, per ciò che riguarda il rito, si oppone l'essere stato questo rito redatto ed approvato da quelli che negavano la verità del Sacrifizio della Messa, e la reale presenza di Gesù Cristo nel Sacramento dell'Altare ; da quelli che nella compilazione del nuovo rito avevano espressamente corrotta l'antica forma di Ordinazioni per togliere da esse l'idea del sacrifizio da offrirsi da veri Sacerdoti nella consecrazione della Santa Eucaristia. Si dice : se con gli autori del rito anglicano, quelli che l'adoperano, non credono esservi nella Chiesa veri sacerdoti, come potranno essi per quel rito far sacerdoti, e consecrar Vescovi, che non possono esser Vescovi se non sono sacerdoti?

---

[t] *A lato della prima proposizione di questo paragrafo, che è tutto segnato da una linea a destra, è notato :* not enough.

[u] *Un segno è posto a lato di questo periodo.*

[v] *Un segno è posto a lato delle parole* respice propitius... ita adimple.

---

[17] *Liber precum* cit. : « Ordo et ritus ad ordinandos presbyteros», p. 339-340. Anche qui la traduzione della preghiera « Omnipotens Deus...» quale riferita dal De Augustinis è quella che si legge in DENNY-LACEY, 228 (differisce in un punto da quella proposta dal *Liber precum*).

[18] Anche qui la forma è quella del 1552, come in DENNY-LACEY, 235. Il *Liber precum*, 346, porta quella del 1662.

Or questa obbiezione, che è il più specioso argomento con cui si sostiene la nullità delle Ordinazioni anglicane, può riguardare, *o l'intenzione del Ministro* di quelle Ordinazioni, *nel senso* che la sua intenzione non può essere quale si richiede pel valore dell'atto : e di ciò parleremo nel paragrafo seguente : o può riguardare *il rito stesso, nel senso* che non possa dirsi valido poiché fu introdotto da chi non credeva, e si adopera da chi non crede alla [32] presenza reale di Gesù Cristo nella SS.a Eucaristia ed al Santo Sacrifizio della Messa.

La obbiezione, proposta in questo secondo senso, è facilmente sciolta rammentando la dottrina cattolica intorno alla fede del Ministro del Sacramento. — Essa insegna che quando la materia e la forma del Sacramento son tali da formare il *segno sacramentale*, integro nella sua sostanza, qual si richiede secondo la sua istituzione divina, né la improbità, né la infedeltà del Ministro possono renderlo nullo[z].

Certamente sommo errore in fede fu quello che professavano gli Ariani negando la divinità del Verbo di Dio. Per tale eretica empietà essi negavano il *vero senso* della forma del Battesimo, la quale significa la SS.a Trinità delle Persone divine, Padre, Figlio e Spirito Santo, nella unità della natura divina. Eppure il Battesimo da essi conferito era valido perché in quello adoperavansi le parole che costituiscono la forma del Battesimo[a] ; ed il Papa S. Siricio nella sua lettera I ad Himerium (c. 1.) scriveva : « Prima paginae tuae fronte signasti, baptizatos ab impiis Arianis plurimos ad fidem catholicam festinare, et quosdam de fratribus nostris [33] eosdem denuo baptizare velle : quod non licet, cum hoc et Apostolus vetet et canones contradicant.[19]»

Laonde S. Tommaso (3, q. 64, a. 9) esaminando la quistione generale per tutti i Sacramenti : « Utrum fides Ministri sit de necessitate sacramenti», risponde : « Quia Minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad *propriam virtutem* hominis *caritas*, ita et *fides*. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod Minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est ; ita *non requiritur* ad perfectionem sacramenti *fides* eius, sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo caetera non desint quae sunt de necessitate sacramenti[20 b].»

Avendo dunque già dimostrata la validità del segno sacramentale che si adopera nelle Ordinazioni anglicane ; questa validità non è per nulla distrutta dagli errori che intorno alla SS.a Eucaristia professarono e professano i Ministri di tali Ordinazioni. Essi agiscono « non in virtute propria», ma « in virtute Christi», il quale dà il carattere sacramentale [34] dell'Ordine, sempre che il suo Ministro pone il segno esterno sacramentale di Ordinazione (sacramentum tantum) secondo che è da Lui instituito e si adopera nella sua Chiesa.

Né dicasi che presso gli Anglicani il segno sacramentale, cioè il rito sacro della Ordinazione non è più quello istituito da Gesù Cristo e adoperato nella sua Chiesa, essendo stato l'antico rito cattolico, che adope-

---

[z] *Un segno è posto a lato di tutto il paragrafo.*

[a] *A lato di queste parole è posto un segno, ed è notato :* exact words — form not changed.

[b] *A lato di questo testo, incominciando da* Sicut autem *fino al termine, è posto un segno, e viene notato :* de industria.

---

[19] Testo in MIGNE, *PL* 13, 1133 (ove però il testo ha «cum hoc fieri»).

[20] Per questo passo l'edizione leonina delle opere di s. Tommaso (XII, 53) ha due varianti : *non requiritur fides eius, sed infidelis* e *dummodo caetera adsint quae.*

ravasi in Inghilterra, in gran parte alterato e mutato nel nuovo rito anglicano. — Queste mutazioni ed alterazioni vi sono state, e molte; ma esse riguardano le parti accidentali, non l'essenza stessa del rito; essendochè nell'*Ordinale* di Eduardo VI [c] rimase sostanzialmente integra la forma sacramentale che costituisce, con l'imposizione delle mani del Vescovo, il segno sacramentale valido pel conferimento dell'Ordine.

D'onde segue che non ostante il mutamento fatto dagli Anglicani nell'antico rito cattolico, ancora che quel mutamento fosse stato fatto da eretici e con lo scopo di far prevalere dottrine eretiche intorno all'Eucaristia ed al Santo Sacrifizio della Messa, essendo rimasto nel rito nuovo il segno sacramentale sostanzialmente [35] valido, le Ordinazioni son valide per ciò che riguarda il rito.

Invano, per toglier forza a questa conclusione, si cita quel che S. Tommaso insegna nella medesima terza parte della Somma teologica (q. 60, a. 7. ad 3.um), cioè: « Quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria fecit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia; et ita non videtur perfici sacramentum». Dalle parole citate si argomenta così: gli Anglicani hanno corrotto il rito con cui si conferisce il sacramento dell'Ordine; dunque non più lo conferiscono.

Ma il ragionamento non è esatto, e l'insegnamento dell'Angelico nelle parole surriferite non riguarda punto le Ordinazioni anglicane. — Come apparisce chiaramente da quelle medesime parole, S. Tommaso parla di chi « corrupte profert *verba sacramentalia*», cioè di colui che alteri e corrompa *la forma* del Sacramento [d]. Ora si è già innanzi dimostrato che nel rituale anglicano non si è corrotta la *forma* del sacramento, non si sono corrotte « verba sacramentalia» [e], essendo in quel rituale, cioè a dire nell'*Ordinale* di Eduardo VI, rimaste le parole che costituiscono la *forma* valida dell'ordinazione.

[36] In conferma di quel che diciamo del senso da darsi alle parole di S. Tommaso si consideri l'articolo da cui sono tratte, e si ponga mente alla obbiezione alla quale risponde il S. Dottore.

L'articolo 7 esamina questa quistione: « Utrum requirantur determinata verba in sacramentis»; ed è manifesto che si tratti non di tutte le parole che si adoperano durante la ceremonia dell'amministrazione d'un sacramento, ma solo di quelle che costituiscono la *forma* sacramentale. Ciò si conferma dalla « conclusione» dell'articolo che è questa: « Dominus determinata verba protulit in *consecratione* Sacramenti Eucharistiae, dicens Matth. XXVI, 26: *Hoc est corpus meum.* Similiter etiam mandavit discipulis ut *sub determinata forma verborum baptizarent* [f], dicens Matth. ult. 19: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». — Ciò apparisce sempre più evidente dal ragionamento che fa S. Tommaso in quello stesso articolo: « Respondeo dicendum quod sicut dictum est (art. praec. ad 2um) in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibilis [37] per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma, principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae; et ideo principalius requiritur *ad esse* rei determinata forma, quam determinata materia; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis

---

[c] *Sull'originale* IV, *corretto a mano; in questo paragrafo è sottolineato:* parti accidentali e essenza stessa del rito; *ed a lato è notato:* no.

[d] *Un segno è posto a lato delle parole* colui che alteri e corrompa la forma del sacramento.

[e] *Un segno è posto a lato delle parole* non si sono corrotte « verba sacramentalia ».

[f] *Un segno a lato delle parole* sub determinata forma verborum baptizarent.

requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum».

Tratta dunque S. Tommaso di quelle parole che sono *forma* sacramentale, di quelle che sono necessarie *ad esse rei.* E così nella 3a obiezione parla della corruzione delle parole che costituiscono questa forma, e rispondendo alle obiezioni, dà come esempi le mutazioni nella *forma* del battesimo, per le quali in vece di «in nomine Patris» direbbesi «in nomine matris», e in vece di «in nomine Patris et Filii» si direbbe «in nomine patrias et filios».

Non v'ha dubbio, S. Tommaso parla sempre ed esclusivamente della corruzione della «forma essenziale» del sacramento ; — e questa altera[38]zione della forma essenziale del sacramento dell'Ordine non esiste nell'*Ordinale* anglicano, siccome abbiamo di sopra dimostrato [g].

§ IV.

L'intenzione del Ministro nelle Ordinazioni Anglicane è quella che si richiede perché siano valide.

Ma non basta alla validità delle Ordinazioni anglicane che sien fatte da un Vescovo e che si adoperi in esse un rito valido per conferire gli Ordini ; è mestieri inoltre che nell'adoperar questo rito il Ministro, cioè il Vescovo, abbia intenzione di voler fare quel che fa la Chiesa [h].

V'è stata questa intenzione nella Consecrazione di Parker, v'è stata nelle seguenti Ordinazioni anglicane perché possano reputarsi valide? Si dice, non vi fu da principio, né mai poté esservi, perché coloro che adoperarono l'*Ordinale* di Eduardo VI, Barlow consecratore di Parker e gli altri che continuarono le Ordinazioni anglicane, non ebbero né potevano aver l'intenzione di consecrar Vescovi e far Sacerdoti, essi che negavano il vero e proprio Sacrifizio dell'Eucaristia.

[39] La quistione merita diligente esame, e per risolverla chiaramente vedremo dapprima *quel che non si richiede* necessariamente nel Ministro affinché abbia l'intenzione di *far quel che fa la Chiesa* ; e poi vedremo quello che assolutamente si richiede in lui perché l'abbia, cioè vedremo in che veramente consista questa intenzione.

Cominciando dunque dalla intenzione che non si richiede nel Ministro, rammentiamo essere comune dottrina tra' teologi che non richiedesi nel Ministro l'intenzione del *fine* o *effetto* che produce il sacramento ; in guisa che un Ministro eretico il quale crede che un sacramento non conferisca grazia, o non imprima carattere nell'anima, mentre la fede divina insegna il contrario ; può ciò non ostante aver vera intenzione di conferir quel sacramento, e con essa validamente lo conferisce (1).

(1) Si avverta che se un Ministro eretico nel conferire un sacramento intenda di far quello che si fa trà suoi correligionarii, credendo che essi appartengono alla Chiesa di Gesù Cristo, e non intenda di far quello che si fa nella Chiesa romana, non perciò il sacramento è invalido. " Petes ", dice il Card. Bellarmino (de Sacr. in gen. L. 1 c. 27), " quid si quis intendat facere quod facit Ecclesia aliqua particularis et *falsa*, ut Genevensis, et *intendat non facere* quod facit Ecclesia Romana? Respondeo, etiam id sufficere.... Non autem tollit efficaciam sacramenti error Ministri circa Ecclesiam, sed defectus intentionis " [21].

[g] *In questo paragrafo è sottolineato :* « forma essenziale », *e a lato della sua seconda parte è notato :* it does.
[h] *Un segno è posto a lato sinistro di tutto il paragrafo e di buona parte del seguente.*

[21] R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei*, III (Neapoli 1858) 76.

S. Tommaso nella 3 p. della Somma teol., q. 64 a. 9 ad 1.um dice: « Si patiatur (Minister) fidei defectum cir[40]ca ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod exterius agitur *nullum* sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia catholica intendit per huiusmodi quae exterius aguntur praebere sacramentum: unde *non obstante infidelitate potest intendere facere quod facit Ecclesia, licet aestimet id nihil esse.* Et talis intentio sufficit ad sacramentum; quia sicut supra dictum est (art. praec. ad 2.um) minister sacramenti *agit in persona totius Ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei Ministri.*» — E lo stesso S. Tommaso nell'articolo seguente, cioè 10, ad 3.um, fa notare che « perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione Ministri pervertitur id quod agit in sacramentis, *in quantum est opus eius, non in quantum est opus Christi,* cuius est minister: et est simile, si minister alicuius hominis prava intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret».

[41] Il Bellarmino poi confutando il Tilman ed il Kemnitio, accuratamente osserva che questa medesima dottrina fu definita dal Concilio di Trento, secondo la quale e non altrimenti deve intendersi il suo Canone 11 nella sessione 7. « Uterque auctor», dice il Bellarmino, « locis citatis dicit, Concilium Tridentinum definivisse non esse ratum sacramentum nisi minister intendat non solum *actum,* sed etiam *finem* sacramenti; idest intendat illud propter quod sacramentum est institutum: quod certe multum distat a nostra sententia. Sed hoc merum mendacium est. Concilium enim in toto Canone 11 non nominat finem sacramenti; neque dicit Concilium, ut illi videntur accepisse, oportere ministrum intendere id facere quod Ecclesia intendit, sed quod Ecclesia facit. Porro quod Ecclesia facit non *finem* sed *actionem* significat. Denique ex praxi id constat. Nam neque vetus Ecclesia rebaptizabat baptizatos a Pelagianis, neque nos rebaptizamus baptizatos a Zwinglianis et Calvinistis, et tamen scimus omnes istos baptizare sine intentione veri finis, qui est tollere peccatum originale» [22].

Dal sin qui detto intorno alla intenzione richiesta nel Ministro de' sacramenti, affinché sian validi, è ma[42]nifesto che non ha valore alcuno l'argomento che si trae, contro la validità delle Ordinazioni anglicane, dagli errori de' medesimi Anglicani riguardanti la SS.a Eucaristia. Si dice, che non può aver intenzione di ordinar sacerdoti quel Ministro che nega al sacerdote il potere di transustanziare il pane e il vino nel corpo e sangue di Nostro Signore Gesù Cristo, e di offerire nella Santa Messa vero sacrifizio propiziatorio. — Ma nell'asserir questo si suppone che il Ministro il quale ordina un sacerdote debba per la validità dell'atto avere con l'intenzione interna che riguarda l'ordinazione, l'intenzione ancora che riguarda *il fine* e *l'effetto* dell'ordinazione. Or questa supposizione si è dimostrata falsa. *Non si richiede nel Ministro che intenda quel che intende la Chiesa,* ma solo *che intenda quel che essa fa.* « Quod Ecclesia facit, non finem sed actionem significat».

Senza pro si citano alcuni casi di Ordinazioni anglicane, ne' quali il Ministro che ordina dichiara pubblicamente, prima della Ordinazione sacerdotale, che egli non intende di ordinare un sacerdote il quale offra Sacrifizio propriamente detto. — Questa dichiarazione non toglie al Ministro l'intenzione di voler ordinare un sa[43]cerdote, e di fare quel che

[22] Ibidem.

la Chiesa fa per ordinarlo tale ; e perciò, non ostante quella dichiarazione, egli che pur vuole ed intende di ordinare un sacerdote, l'ordina qual'è secondo il potere divinamente conferitogli, cioè tale che offrir possa il divin Sacrifizio nell'Eucaristia.

Questa conclusione è certa e confermata dal seguente Decreto della S. I. C. del 18 Dicembre 1872 :

« In quibusdam locis », dice il Decreto, « nonnulli (haeretici) baptizant cum materia et forma debitis, simultanee applicatis, sed *expresse monent* baptizandos ne credant baptismum habere ullum effectum in animam, dicunt enim ipsum esse signum mere externum aggregationis illorum sectae. Itaque illi saepe catholicos in derisum vertunt circa eorum fidem de effectibus baptismi, quam vocant quidem superstitiosam.

Quaeritur : 1. Utrum baptismus ab illis haereticis administratus sit *dubius propter defectum intentionis* faciendi quod voluit Christus, si expresse declaratum fuerit a Ministro, antequam baptizet, baptismum nullum habere effectum in anima ? — 2. Utrum dubius sit baptismus sic collatus, si praedicta declaratio non expresse facta fuerit immediate antequam bapti[44]smus conferretur, sed illa saepe pronuntiata fuerit a Ministro et *illa doctrina aperte praedicatur in illa secta ?*

R. Ad 1.um *Negative* ; *quia non obstante errore quoad effectus baptismi, non excluditur intentio faciendi quod facit Ecclesia.* — Ad 2.um *provisum in primo* »[23].

Dunque nelle Ordinazioni anglicane non mancò l'intenzione del Ministro perché egli non credeva alla presenza reale di Gesù in Sacramento ed al Sacrifizio dell'Altare ; non mancò l'intenzione neppur quando dichiarava espressamente che non intendeva ordinar preti i quali offerissero vero Sacrifizio. Dunque le Ordinazioni anglicane non possono dirsi nulle per questa ragione.

Ma vi è stata almeno ne' Ministri di esse l'intenzione assolutamente necessaria alla loro validità, cioè l'intenzione riguardante l'*atto*, che è l'intenzione di *fare* ciò che *fa* la Chiesa ? — Questa intenzione, trattandosi di Ordinazioni di Vescovi, preti e diaconi si ha sempre che vogliansi costituire questi ministri ecclesiastici con rito sacro, e far quello che si è fatto sin da principio nella Società Cristiana, siccome apparisce [45] dalle Scritture del Nuovo Testamento e dalla Storia Ecclesiastica.

Or, che vi sia stata questa intenzione ne' ministri delle Ordinazioni anglicane è cosa manifesta.

Per riconoscerla basta dare uno sguardo all'*Ordinale* di Eduardo VI in cui si contiene il rito di quelle Ordinazioni.

Queste sono le prime parole della « Prefazione » : « Manifestum est omnibus, Sacram Scripturam et veteres auctores diligenter perlegentibus, extitisse in Ecclesia Christi ex Apostolorum temporibus hosce ministrorum Ordines, Episcopos, Presbyteros et Diaconos.... Igitur quo isti Ordines in Ecclesia Anglicana conservari possint et reverentia debita usurpari et aestimari, sancitum est ut nemo (nondum Episcopus, Presbyter, Diaconusve existens) ullum eorum exequatur, nisi qui secundum ritum sequentem vocatus, probatus, examinatus et admissus fuerit » [24]. — Poscia nel rito per l'ordinazione de' diaconi e de' sacerdoti, e per la Consecrazione de' Vescovi frequentemente si dice del loro sacro ministero nella Chiesa di Gesù Cristo, e del volersi per quel rito conferire quegli ordini.

[23] Testo completo in *Coll. S. C. de Prop. Fide*^{2} (Romae 1907) 60.

[24] *Liber precum* cit., 328 ; DENNY-LACEY, 219. Anche qui nelle varianti delle due traduzioni, il De Augustinis segue il testo riferito da DENNY-LACEY.

Per brevità daremo di ciò appena un cenno.

[46] Nell'Ordinazione de' preti il Vescovo prega : « Omnipotens Deus, omnium bonorum dator, qui per Spiritum Sanctum tuum varios Ministrorum Ordines in Ecclesia constituisti, respice propitius hos famulos tuos in officium sacerdotale iam vocatos, etc.» — Poi nell'esortazione che fa a coloro che debbono ordinarsi dice : « Audivistis, fratres, tam in privato vestro examine quam in exhortatione et in sacris lectionibus ex Evangelio et scriptis Apostolorum desumptis, quanta sit dignitas, quanta gravitas istius muneris ad quod vocamini. Nunc autem iterum hortamur vos in nomine Domini Nostri Iesu Christi, ut dignitatis, ad quam vocamini, excellentiam, curae et officii onus in memoriam habeatis. Domini enim eritis nuntii, speculatores, pastores et dispensatores [25]» etc.

E per quel che riguarda la Consecrazione episcopale, in essa dopo la presentazione dell'eletto al Vescovo consecratore con queste parole : « Reverendissime in Deo pater, praesentamus tibi hunc pium doctumque virum ut in Episcopum consecretur», dal Consecratore si esorta il popolo a pregare con queste parole : « Fratres, scriptum est in Evangelio secundum Lucam quod Christus Sal[47]vator erat pernoctans in oratione priusquam duodecim Apostolos suos eligeret et emitteret. Scriptum est etiam in Actibus Apostolorum quod discipuli qui erant Antiochiae ieiunabant et orabant priusquam Paulo et Barnabae manus imponerent, eosque emitterent. Nos igitur, Christi Salvatoris et Apostolorum exemplum sequentes, prius ad orationem nos conferamus quam hunc virum nobis praesentatum assumamus et ad opus illud emittamus ad quod ipsum a Spiritu Sancto vocatum esse confidimus» [26].

Rimane quindi dimostrato che i Ministri delle Ordinazioni anglicane nei loro Vescovi e preti intendono di far quel che fa la Chiesa ; e la loro intenzione è perciò bastevole alla validità dell'atto.

Conchiudiamo : Le Ordinazioni anglicane, su cui non ha ancora pronunziato giudizio dottrinale la Santa Sede, sono valide per esser fatte da Ministro idoneo, con rito valido, con la intenzione di fare quel che fa la Chiesa.

Agosto 1895

Emilio M. de Augustinis S.I.

[POSCRITTO] [27]

[48] 1. I due documenti di Papa Paolo IV, indicati nel giornale *La Verité*, e pubblicati dal P. Gasquet benedettino inglese, mi erano noti.

2. Di essi parlo specialmente nella *Prima parte* del mio lavoro ; e dimostro che essi *non dicono in nessun modo* esser nulle le Ordinazioni anglicane fatte secondo l'*Ordinale* di Eduardo VI. — Il Papa in que' documenti dice solo che sono nulli gli ordini conferiti da un Vescovo che non fu *rite et recte* ordinato ; e dice che non fu *rite et recte* ordinato se nol fu *in forma Ecclesiae.*

---

[25] Ibid., rispettivamente a pp. 340, 341-43 e 228-229. Con l'osservazione già fatta per la variante che s'incontra ; ma il De Augustinis ne introduce una sua : « *ad quod* vocamini» invece di *ad quam* delle due versioni.

[26] Ibid., rispettivamente a pp. 351 e 237-238.

[27] Per l'origine di questo poscritto ed i documenti in esso citati, cf. la introduzione al testo del voto e le sue note 12, 13 e 14.

Ma i difensori della validità degli Ordini anglicani dimostrano che questi Ordini furono conferiti da Vescovi ordinati *in forma Ecclesiae*, perché *questa forma*, cioè la forma bastevole alla validità dell'atto, fu conservata nell'*Ordinale* di Eduardo VI, e fu sempre adoperata nelle Ordinazioni anglicane.

3. Il Breve di Papa Giulio III dell'8 Marzo 1554 al Cardinal Polo, mi era pur noto. Esso dà al Cardinale, legato in Inghilterra, le ampie facoltà di cui ho fatto parola nel mio lavoro, traendone argomento per dimostrare che la Santa Sede, lungi dal dichiarar nulle le Ordinazioni anglicane, le ritenne allora per valide.

Nel Breve citato di Giulio III sono specialmente da notare le parole che riguardano coloro che furono consacrati Vescovi col rito anglicano, a cui senza dubbio si accenna, e che si ritiene per valido perché si abilitano que' Vescovi all'esercizio dell'Ordine ricevuto : « Susceperunt munus consecrationis, quod eis ab aliis episcopis vel archiepiscopis etiam haereticis et schismaticis, aut alias *minus rite et non servata forma Ecclesiae CONSUETA impensum fuit*».

E si consideri come qui trattandosi della Ordinazione fatta coll'*Ordinale* di Eduardo VI, ch'era in forma valida sì, ma illecitamente introdotta mutandosi l'antico rito della Chiesa inglese, il Papa dice espressamente « non servata forma Ecclesiae CONSUETA» ; mentre Paolo IV parlando non di questo o di quel rito particolare, ma della *forma essenziale* per l'ordinazione dice « non in forma Ecclesiae».

La sentenza di Paolo IV è la stessa di quella di Giulio III suo predecessore.

Giulio III ritiene valida l'Ordinazione se si è fatta secondo la *forma essenziale* al conferimento dell'Ordine nella Chiesa, ancorché si fosse fatta con *forma accidentale* diversa [49] dell'antica, ed illegittima — « non servata forma Ecclesiae consueta».

Paolo IV ritiene valida l'ordinazione quando è stata fatta secondo la *forma essenziale* pel conferimento dell'Ordine nella Chiesa ; e perciò pronunzia la nullità dell'ordinazione che non fu fatta « in forma Ecclesiae».

Emilio M. de Augustinis S.I.

SUMMARY

Father E. De Augustinis (1829-1899) was one of the eight members of the theological commission established by Leo XIII in 1896 for the study of Anglican ordinations. He had previously been charged to prepare — and had in fact presented in August, 1895 — an opinion on the subject. A copy of this report whose text remained unknown because it was kept secret like the other papers regarding the question, has been discovered in the section of the Secret Vatican Archives recently opened to scholars. An interesting detail is that the copy bears on its ample margins the critical observations of an English theologian (or two?) maintaining the invalidity of Anglican ordinations. The critical notes have no signature but they must have been those of one (or two) of the theologians sent to Rome by Cardinal H. Vaughan to participate in the discussions of that theological commission. When he wrote his opinion Fr. De Augustinis was professor of dogmatic theology and rector of the Gregorian University, where he had succeeded in 1886 to Fr. Camillo Mazzella who had been made a cardinal. He held the chair till 1897 when he was struck by a grave illness which brought his death two years later. He had earlier been a professor, first at Laval (1865-1868) and then at Woodstock (1869-1885).

His report, which we publish along with the critical marginal notes, has a simple structure. It is divided into two parts : the first examines whether the Holy See has already pronounced doctrinally on Anglican ordinations ; the second studies the value of those ordinations by considering their minister, their rite, and their intention. He comes to the conclusion that the Holy See has not yet pronounced judgment doctrinally, and that they are valid because conferred by a proper minister, with a valid rite, and with the intention of doing what the Church does.

As the opinion is dated August, 1895, it follows that Leo XIII in choosing De Augustinis as a member of the theological commission which was appointed to study the question knew he was putting there a theologian who had clearly expressed himself in favor of the validity of Anglican ordinations. The thought of De Augustinis was known besides to whoever else was interested in the subject. The documents (whether from the Secret Vatican Archives or from the Gregorian Archives) further show that the Father was consulted also on other occasions by Cardinal Rampolla, Leo XIII's secretary of state and quite favorable to Ferdinand Portal and Lord Halifax, advocates of rapproachment between the Roman and the Anglican Churches and consequently of the validity of those ordinations. The documents discovered so far do not inform us about the progress of the theological discussion and do not make clear the position of De Augustinis at the end of the works of the commission.

TEXTUS INEDITI

UMA DESCRIÇÃO E RELAÇÃO "DE SASATANA PENINSULA" (1664) DO PADRE INÁCIO ARCAMONE

LAGRANGE ROMEO FERNANDES. - Rachol, Goa.

1. *O Padre Arcamone e seus escritos.*

Inácio Arcamone, oriundo de Itália, napolitano, nasceu em Bari, cerca do ano de 1615. Muito novo, aos dezassete anos de idade, em 1631, entrou para o noviciado da Companhia de Jesus em Nápoles. Tendo completado os estudos, em 1644 partiu como missionário para a Índia, onde ensinou gramática e humanidades, e em 1651 era professo de quatro votos na Província de Goa [1]. Em Goa, o P.e Inácio Arcamone cedo aprendeu o Konkanim, a língua falada no território de Goa, incluindo o norte e sul de Canará; em 1647 trabalhou nas cristandades do Norte, «em cuja língua confessa e prega com muita suficiência, sabe também outras línguas», e pouco depois encontramo-lo na nova Missão do reino de Canará [2].

De temperamento algo melancólico, porém, enérgico e dotado de óptima memória, muita paciência e vasta experiência, o P.e Arcamone foi em seguida pároco na península de Salcete, em Goa, por mais de vinte anos, de 1650 a 1677, distinguindo-se como excelente pregador na cura das almas. Os seus contemporâneos foram unânimes em lhe reconhecer esse grande dom na arte de falar e pregar à gente da terra [3]. Durante este largo espaço de tempo, a 14 de Agosto de 1652 P.e Arcamone foi ainda encarregado de desempenhar uma missão assaz importante e delicada, qual era a de negociar a paz com el-rei Shyvapa Naique que movia hostilidades ao Estado da Índia. Arcamone já antes tinha estado na sua corte e regressava a Goa, trazendo uma carta de Vitula Maló, seu embaixador. Daqui, foi Arcamone logo enviado pelo Governo do Estado da Índia com instruções à corte de el-rei em Bedrur (sul de Goa e norte de Mangalore), a fim de o convencer a depôr as armas e retirar os seus arraiais para longe da fortaleza de Canará. O Estado da Índia, em troca, compremetia-se a comprar a el-rei 250 candis de pimenta por vinte e oito pagodes [4]. Pouco depois, teve

[1] ARSI, Goa 25, Catálogo, 19 de Dez. 1653, fl. 125r.

[2] Idem, Catálogo I da Província de Goa, Nov. 1647, fl. 90r.

[3] Idem, Catálogo, 1 de Nov. 1656, fl. 146v, e Catálogo, 1 de Jan. de 1677, fl. 277r.

[4] P. PISSURLENCAR, *Assentos do Conselho do Estado*, III (*1644-1658*) (Bastorá-Goa 1955) 199-200, doc. 112; Apêndice, p. 523-524, doc. 33. *Pagodes* são a antiga moeda de ouro na Índia Portuguesa, que valia 9 a 10 tangas.

por companheiro nesta missão P.e Miguel de Almeida S.I., levando desta vez outra instrução, datada de 13 de Dezembro do mesmo ano [5].

Novamente, passados dois anos, outros seus confrades em companhia de Francisco de Sousa Alcoforado, capitão da fortaleza de Onor, e Pero Pinto, este capitão-mor, foram incumbidos de tratar o mesmo assunto, e levavam o seu regimento a Shyvapa Naique, datado de 6 de Março de 1654. Desta vez, o Estado da Índia propunha-lhe também a devolução das fortalezas de Bacelor, Cambolim e Mangalore, que ele, entretanto, acabava de ocupar. A delegação do Estado da Índia devia tratar o assunto com seu embaixador, que nesta data era Malopa Maló, e apontar-lhe com direito e justiça todas as perdas que daí resultavam para o Estado [6]. Por outra instrução, de 16 de Abril de 1654, de que era portador o P.e Gonçalo Martins S.I., o Estado da Índia ainda procurou a mediação de el-rei Idalxá, sultão de Bijapur, para a concórdia e paz com el-rei Shyvapa Naique [7]. Porém, não consta que, tanto estes como aqueles, tivessem conseguido entrar em algum acordo com el-rei e alcançar a desejada paz. No entanto, são de salientar constantes hesitações e infidelidades da parte daquele soberano hindú.

Mais tarde, P.e Arcamone serviu como Prefeito dos estudos no Colégio de S. Paulo, da cidade de Goa ; no ano de 1679 encontrámo-lo ainda exercendo as funções de Reitor do Colégio de Rachol [8], vindo a falecer a 30 de Abril de 1683 [9].

Dedicou-se ao estudo de várias línguas orientais, entre elas, o Konkanim. Foi tal a sua perícia no cultivo destas línguas que granjeou merecido apreço do público, sendo por muitos ainda considerado como mestre na língua konkani. Desta arte, Frei Paulino de S. Bartolomeu, carmelita descalço e missionário de Propaganda Fide, que o conheceu através das obras por ele deixadas, confundiu-o, julgando-o ser verdadeiro indígena, natural do Malabar [10]. Referindo-se com grande elogio ao *Vocabulário Tamúlico-Português*, da autoria do P.e Antão de Proença († 1666), cuja impressão fora feita na tipografia do seminário de Ambalacata em 1679, no presente Estado de Kerala, o mesmo Frei Paulino também louva o talento do P.e Arcamone ao dizer que « os tipos desta imprensa tinham sido abertos em madeira por Ignacio Archamone » [11]. Arcamone escreveu na língua konkani alguns trabalhos literário didácticos e outros, de carácter religioso, destinados quer ao uso de fiéis quer,

---

[5] PISSURLENTAR, Apêndice, p. 533-535, doc. 39 : « Segunda Instrução de que hade uzar o P.e Miguel d'Almeida da Companhia de Jesus».

[6] Ibid., Apêndice, p. 565-567, doc. 59.

[7] Ibid., Apêndice, p. 568-571, doc. 61.

[8] ARSI, Goa 25, Catálogo, 1 de Set. 1679, fls. 299v-300r.

[9] SOMMERVOGEL, VIII, 1684 ; STREIT, *Bibliotheca missionum*, V (Aachen 1929), p. 213.

[10] RODRIGUES, III/1, p. 87-88.

[11] P. PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO, *India Orientalis Christiana* (Romae 1794) 182. O Seminário de Ambalacata foi mais tarde centro das Missões do sul da Índia, tendo uma escola de Sânscrito, Tamul, Malayalam e Siríaco. F. RODRIGUES, *A Formacão Intelectual do Jesuita* (Porto 1917) 346.

como servindo de guias, a jovens missionários. Alguns deles foram publicados durante a sua vida e outros permanecem ainda inéditos. Dos primeiros, são os seguintes : 1) *Purgatorii Commentarium Concanice compositum.* Foi impresso no Colégio de Rachol em 1663, e um seu raro exemplar encontra-se na Biblioteca Casanatense em Roma ; 2) o segundo, *Explicações e Assumptos nos Evangelhos Dominicais de todo o ano em língua Concanny*, este também impresso em Rachol no ano de 1667. « Sagallea Varusache» fora o seu título em Konkanim e tinha um índice de homilias para as férias da Quaresma [12]. Entre os escritos inéditos, devem mencionar-se dois importantes manuscritos, o primeiro dos quais se intitula *Ianua Indica, sive pro Concanica et Decanica Linguis Manuale*, e que o autor dedica a jovens missionários da sua Companhia, candidatos para as missões da Índia. Esta obra faz parte do Fundo Geral, da Biblioteca Nacional de Lisboa, MS 3049, e contém : Gramática, Vocabulário latino e concanico, Discurso sobre o dialecto decanico, e os Caracteres em concani e decanico. Outro segundo manuscrito importante é o que vamos agora editar [13].

Desconhece-se, porém, o paradeiro doutros dois tratados que pertencem ao autor, segundo consta da Necrologia Portuguesa do Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, a saber, *De propaganda devotione erga sanctam virginem et martyrem Ursulam eiusque socias* e *De cultu exhibendo angelis tutelaribus* [14].

O desejo de unir a sua voz à dos épicos portugueses levou Arcamone ainda a compor um poema em latim, deveras curioso e constituído por doze cantos, um outro *Lusíadas*, em que o autor descreve numa extensa crónica os feitos gloriosos dos Portugueses no Ultramar e a conquista do Oriente, desde a descoberta do caminho marítimo para a Índia. Recorda o nascimento feliz do Infante D. Henrique, o navegador, sob a protecção do benigno Júpiter e seu comportamento heróico na tomada de Ceuta. Depois, antes de evocar as expedições marítimas promovidas pelo Infante até à sua chegada a Guiné, descreve o sonho revelador da sua missão de descobrir e de apóstolo ao mesmo tempo. Os versos hexâmetros, de que o poema se compõe, são os chamados versos leoninos. A obra é dedicada ao príncipe D. Pedro II que governou Portugal, desde a abdicação do trono pelo seu irmão D. Afonso VI em 1667 até à morte deste no ano de 1683. P.e Arcamone, *Neapolitanus municeps*, versado na composição poética, identificou-se com Portugal e sua história de tal maneira que não hesitou em se chamar a si próprio « lusitanus alumnus». O respectivo códice que se acha também inédito tem o título de *Lusiadis leoninae libri duodecim : Carmen heroicum serenissimo Lusitaniae principi Petro dicatum a patre Ignatio Archamone neapolitano e Societate Iesu, in goana provincia operario, de*

---

[12] SOMMERVOGEL, I, 513 ; STREIT, V, p. 213.
[13] SOMMERVOGEL, VIII, 1684 ; STREIT, V, p. 213.
[14] ARSI, Lusit. 58, I, Necrolog. 1548-1741, fl. 301r.

rebus gestis lusitanorum in regionibus ultramarinis compendiosa narratio (1678), Collegio maximo goano. Faz parte do Fundo Geral, da Biblioteca Nacional de Lisboa, MS 7573.

À parte estes trabalhos literários e didácticos do P.e Inácio Arcamone, merece destacar-se uma obra de género literário e histórico, na qual o autor revela o vasto conhecimento e saber que em Goa havia adquirido das cristandades locais, mercê do seu fino espírito de observação e estudo. Consideramos esta obra como um dos maiores frutos da sua acção missionária no Oriente. Trata-se do manuscrito *De Sasatana Peninsula* que nos propomos editar [15].

2. *Descrição do manuscrito.*

O manuscrito encontra-se na Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, em Roma.

Está encadernado com uma capa de papelão, coberto por uma folha de pergaminho de côr esbranquiçada e em estado razoavelmente bom. Trata-se de um pequeno códice de formato rectangular e mede 11,5 × 8 cm., integrado na documentação arquivística com a designação de *Fundo Jesuítico.* Na capa do códice aparece colada uma etiqueta que nota o seguinte : *3282, Mss. Gesuitici 1153. Roma.* Isto significa que o códice enviado de Goa para o P.e Geral dos Jesuítas, em Roma, entrara na Biblioteca do Colégio Romano e mais tarde na Biblioteca Nazionale citada.

O manuscrito é constituído por 89 folhas, as primeiras quatro das quais estão totalmente em branco e sem nenhuma numeração. Cada uma delas, porém, tem respectivamente as letras A, B, C, D, escritas a lápis no seu canto superior. Na folha seguinte inicia-se a numeração com o algarismo 2 e vai até 85. Deve notar-se que as extremidades das folhas, que vão desde 55 até à ultima, aparecem cortadas devido à encadernação.

No verso da folha 85, o manuscrito regista uma Declaração (*Protestatio*), feita pelo P.e Inácio Arcamone, e assinada pela sua própria mão. Nesta ele declara com firmeza que com a narração, que se acabou de fazer, em nada pretende antecipar o seu juízo ao juízo de « Santa Igreja Católica » e de Roma, e que as coisas escritas « ut pure narrata censeantur ». Daqui também quanto à sua autencidade se deve dizer que o manuscrito não é autógrafo, mas original, porquanto foi escrito por um certo amanuense e subscrito pelo autor, *Ignatius Archamone.* Foi o Padre J. Wicki S.I., nosso antigo professor na Universidade Gregoriana, quem pôs à nossa disposição uma fotocópia deste valioso códice para o nosso estudo. Posteriormente, consultámos o seu texto original na Biblioteca acima referida.

3. *Seu autor, lugar e data da composição.*

Não resta dúvida de que o autor do manuscrito seja o P.e Inácio Arcamone que esteve na Índia por espaço de trinta e sete anos,

[15] O artigo sobre Arcamone de A. Merola em *Dizionario biografico degli italiani,* III (Roma 1961), p. 739 s, dá noticias particularizadas sobre o período italiano de vida religiosa.

mais de vinte dos quais teria vivido na península de Salcete, em Goa. Durante este largo espaço de tempo, e com a máxima probabilidade como pároco da igreja de S. João Baptista da freguesia de Benaulim, P.e Arcamone teve o cuidado de escrever este opúsculo, narrando a actividade dos confrades missionários e a religiosidade da Cristandade de Salcete, confiada à Companhia de Jesus. O autor compilou tudo no presente manuscrito subordinado ao título de : *De Sasatana Peninsula | in Indiae Statu | juxta Goam | Lusitanarum coloniarum curiam | sita | per Societatis Jesu Patres | Christianae fidei rudimentis instituta | Commentarium.*

O manuscrito principia com o Prólogo que é dirigido ao Padre Geral da Companhia, João Paulo Oliva. O mesmo Prólogo conclui mencionando o acima referido lugar da freguesia de Benaulim, datando-o de 1 de Outubro de 1664, ano, em que foi escrito, tudo seguido do seu nome. Nele o autor afirma, entre outras coisas, que pretende fazer um breve comentário das conquistas feitas e outras ainda por fazer na Missão de Salcete, em Goa, com advertência, porém, de que a narrativa não é tão perfeita como deveria ser. É sua convicção de que outros, com mais talento e labor, farão no futuro crónicas de maior extensão e melhor virtude.

O manuscrito foi escrito por um amanuense em latim, o qual deixa ver ter sido muito cuidadoso na sua tarefa de composição e bastante familiar com a língua latina, muito embora não tenha conseguido evitar alguns erros de grafia e outros gramaticais que o autor teve de corrigir mais tarde. O tipo da escrita usada é a bastarda italiana, derivada da humanística no século dezasseis. Inclinada para a direita, em forma bastante regular e quase desprovida de nexos, a mesma alcançou predomínio definitivo desde os fins do século dezassete, em que termina o período paleográfico da escrita.

O texto do manuscrito apresenta poucas abreviaturas, mas, por outro lado, é abundante a acentuação tónica nos advérbios e nalguns nomes comuns ; também a pontuação, em que se verifica o frequente uso de vírgula e dois pontos, que, quando colocados na parte alta da regra, devem corresponder ao ponto final. Cada um dos capítulos, em que o manuscrito está dividido, é um todo orgânico adentro do tema proposto, porém, sem nenhum parágrafo. No capítulo sétimo verifica-se um salto na numeração da folha 33 para 36. O leitor dá facilmente conta desta lacuna do copista ou do amanuense, porque não há quebra do texto nem mesmo sua interrupção, antes a sua continuação e a sequência do assunto são manifestas claramente.

4. *Estrutura do manuscrito e seu conteúdo. Sua importância.*

O título e observação relativos à caligrafia são de molde a suscitar o maior interesse pelo manuscrito e o seu conteúdo vem confirmar o valor que, logo de início, seríamos levados a conferir-lhe. Efectivamente, trata-se de um bem elaborado esboço histórico (na sua forma discreto, meticuloso e sóbrio) da província de Salcete, sob o ponto de vista geográfico, etnográfico e cultural. Tem o carácter

específico de uma narração histórica sobre a evangelização daquela província, após a conquista definitiva da Ilha de Goa aos mouros pelos portugueses em 1510. Com a conquista da Ilha de Goa, a província de Salcete juntamente com as de Bardês e Fondá, que estavam sujeitas ao governo de Goa, passaram à soberania portuguesa e foram arrendadas a Timoja, o chefe hindú, que se aliara aos portugueses na guerra contra os mouros. Porém, nada menos de quatro vezes os mouros se apossaram delas até que só em 1571 foi garantida aos portugueses a posse definitiva das terras de Salcete e Bardês.

Encontramo-nos diante de um documento extenso e único no género, que traduz o testemunho mais rico, vivo e completo que hoje possuímos sobre os acontecimentos daquela época na história de mais de quatrocentos anos da evangelização de Goa. A sua leitura provoca no leitor um justo entusiasmo levado pela curiosidade de conhecer o seu conteúdo. O latim empregado pelo autor é de perfeito recorte gramatical e até com certa elegância, de acordo com o bom nível que o estudo e uso da língua de Cícero atingira nas escolas dos Jesuítas.

Arcamone dividiu o manuscrito em dezasseis capítulos, bem encadeados entre si, de extensão mais ou menos igual, e tendo cada um deles a respectiva epígrafe. Não apresentam nenhuns parágrafos, antes expõem o texto de princípio ao fim como numa sequência continua de um todo. São relatos por vezes pormenorizados e bem alicerçados e plenamente verídicos, não obstante o carácter maravilhoso de alguns deles. De qualquer maneira, estamos em presença de uma fonte histórica de valor, escrita por alguém que narra os episódios e dá testemunho do que viu e ouviu.

A partir do primeiro capítulo o autor descreve a situação geográfica e etnográfica de Salcete no território de Goa (desde as produções do solo aos usos e costumes dos seus habitantes inclusive o regime de castas) e a actividade missionária dos padres da Companhia de Jesus naquela província desde 1560 até para além dos meados do século dezassete. No entanto, são dignos de nota alguns dos seus capítulos. Após a evangelização da província, desde a conquista da cidade de Goa em 1510 por Afonso de Albuquerque, e a fundação da primeira Casa da Companhia na aldeia de Sancoale, a que outras seguiram em Rachol, Margão e Orlim, no capítulo sexto o autor faz a descrição do colégio de Rachol, cujo titular era Sto. Inácio, e dá a conta de toda sua actividade dentro e fora dele, nas aldeias circumvizinhas da Raia e Camorlim, e ainda das principais festas celebradas no colégio. O reitor do colégio era servido por outro sacerdote mais antigo na Companhia e perito na língua local, desempenhando a função de confessor para o público em geral e de conselheiro do reitor. Havia mais, o ministro da Casa, o procurador e dois Irmãos leigos, seus auxiliares. Em toda a actividade missionária o autor sublinha a acção de el-rei D. Sebastião que tanto por via de suas leis como por via de doações muito favorecera os missionários na propagação da fé cristã no Oriente. Nesse mesmo capítulo faz referência a vinte e quatro Casas da Companhia com suas igrejas e respectivos oragos, construídas

em várias aldeias, e acerta bem quando, radicado no facto da diferenciação de castas, as classifica em dois grupos distintos de aldeias de brâmanes e chardós. É de notar, apenas, uma certa hesitação quando se refere à aldeia de Orlim. Aliás P.e Arcamone sentiu grande atracção pelo conhecimento do regime de castas. Apurou bem os seus usos e costumes no comer e beber, no vestir e ainda suas relações no convívio social, quer entre os membros da mesma casta quer entre os de casta diferente. Isto se deduz claramente dos capítulos segundo e terceiro, onde entre outras, especifica bem os brâmanes, chardós, curumbins e vanios (banianes).

Nos capítulos seguintes, feita a menção de algumas capelas existentes na província de Salcete (de Sto. António em Rachol, a do Calvário no monte de Margão, de N. S.ra dos Remédios no monte de Cuelim, a dos Mártires em Cuncolim, de S. Sebastião em Loutulim, de Sto. António e S. Fco. Xavier no monte de Benaulim, de Sto. em Deussua, de S. Fco. Xavier em Macasana, de N. Sra. dos Milagres no monte de Curtorim, de N. Sra. de Assunção na ilha de Rachol, da Mãe de Deus em Quelossim, de N. Sra. de Guadalupe em Seraulim, de S. Lourenço em Arossim, e outra na fortaleza de Mormugão), da imponente solenidade de baptismos gerais na igreja de São Paulo o Velho, da cidade de Goa, e ainda das festas principais, como as de Natividade do Senhor, sua Paixão e Ascenção, a de N. Sra. do Rosário na igreja de Navelim e outras — solenizadas ao longo do ano em vários templos de Salcete, todo o capítulo décimo é consagrado às Confrarias, pondo em relevo a sua organização com seus bens e sua assistência ou cooperação no culto eclesial, nas obras de caridade e serviços de beneficência. Seguidamente, depois de narrar alguns acontecimentos a fim de confirmar a veracidade da fé cristã, como a devoção pelo Smo. Sacramento, « rezar o Evangelho sobre os doentes» e o abandono da superstição, no capítulo décimo terceiro o autor aponta outros factos miraculosos ocorridos nas aldeias de Colvá, Verná, Assolná e Chinchinim. Na aldeia de Colvá enumera nada menos de sete graças, obtidas a favor dos devotos por intercessão da Imagem do vulgarmente conhecido « Menino Jesus de Colvá, que se venera naquela igreja».

No capítulo décimo quarto o autor refere alguns varões e mulheres que se distinguiram pelo seu zelo e piedade cristã. No capítulo décimo quinto realça o grande impulso dado à propagação da fé pelo vice-rei D. Miguel de Noronha, conde de Linhares, pelo arcebispo de Goa, D. Frei Aleixo de Menezes e capitão André Salema. Enfim, no capítulo dezasseis, após breve descrição do martírio dos cinco membros da Companhia em Cuncolim, faz-se menção de outros padres Jesuítas que no Oriente aprenderam e cultivaram com primor a língua Konkanim. São eles Thomas Stephens, Étienne de la Croix, francês, Diogo Ribeiro, português, António Saldanha, de pai português e mãe italiana, Miguel Almeida e João Pedrosa, ambos portugueses ; e finalmente outros que com seu zelo missionário e santidade de vida se notabilizaram no campo do seu apostolado. Destes são de sublinhar, por exemplo, P.e Afonso Dias, português, que fora muito amigo do vice-rei e conhecido como apóstolo de Salcete ; e outro, P.e Vespasiano Bonamici, romano, que lançara a semente do Evangelho na aldeia de Curtorim com muito fruto e havia construído nela aquele seu magnífico templo.

A organização agrícola, a cultura e instrução dos habitantes, o clima e as produções do solo, a sua alimentação, o vestuário, a religião, usos e costumes — tudo aí está referido e comentado. Desta maneira, através das páginas deste códice da época seiscentista e escrito em Goa, fica-se

com uma vista da Península de Salcete, antes e depois da sua ocupação pelos portugueses e, na altura, Missão da Província de Goa, dos Jesuítas no Estado da Índia Portuguesa.

Na história da Igreja na Índia de hoje, Goa ocupa um lugar de relêvo. Além de ser uma das páginas mais brilhantes da epopeia portuguesa, esta terra passa por ser uma das mais florescentes missões de todo o Oriente. Pode afirmar-se que ela recebeu as águas lustrais do baptismo das mãos do glorioso S. Francisco Xavier, a quem precederam os franciscanos e seguiram os dominicanos, os agostinianos e outros. Desde então ela foi o teatro de grande actividade missionária na Índia. O P.e Inácio Arcamone, como missionário e escritor fecundo em várias línguas, bem merece ser tido na conta de um dos mais ilustres e infatigáveis filhos de S.to Inácio de Loyola em Goa. Diremos até que falar da Índia Católica sem referência a Goa — evidentemente, não podemos esquecer os Cristãos de S. Tomé na costa Malabar, de suas ricas tradições e muito significativa liturgia — é o mesmo que falar do cristianismo na Europa independentemente de Roma.

A história eclesiástica de Goa está ainda a ser estudada. Há documentos inéditos que devem vir a lume, investigações novas a ser feitas, uma e outra obra de valor a tornarem-se acessíveis aos estudiosos, em edições modernas, e estudos históricos que tracem o verdadeiro perfil dos missionários e da sua actividade em Goa.

A nossa edição faz parte desta ousada empresa como sendo a mais valiosa achega a fundamentar a rica e multisecular história da Veneranda Arquidiocese de Goa, berço de tantas dioceses nas missões ultramarinas de Portugal.

5. *Algumas observações para a presente edição.*

É nosso intuito apresentar o texto do presente códice tanto quanto possível como está no original.

Contudo, para sua maior clareza e fácil compreensão procurámos introduzir antes de mais novos parágrafos, omitindo sobretudo os dois pontos que ocorrem frequentemente no texto. Também omitimos os acentos nos advérbios e nomes comuns. Desdobrámos as abreviaturas de acordo com a ortografia do texto. Adoptámos maiúsculas em todos os nomes de pessoas e lugares, de castas, povos e tribos, v. g. *Lusitani*, *Mauri*, *Curumbini*, e substituiram-se por minúsculas todas as maiúsculas que aparecem no início de palavras comuns. Substituímos ainda *j* por *i* e *u* por *v* e *v* por *u* quando o valor destes símbolos é respectivamente consonântico e vocálico.

Substituímos o til por *m*, todas as vezes que aquele aparece no genitivo plural de substantivos comuns, e noutros casos, por *m* ou *n*, segundo a ortografia do texto.

Colocaram-se entre colchetes as letras ou sílabas que pareceu necessário acrescentarem-se. Tratámos de unir as palavras que aparecem sepa-

radas, v. g. *Quam ob rem* = *Quamobrem*, *non nullae* = *nonnullae*; e separámos aquelas que aparecem unidas, v. g. *praeseferunt* = *prae se ferunt*, *inbinos* = *in binos*.

Apomos ao texto algumas notas elucidativas. As mesmas poderão ajudar o leitor a identificar as personagens e os lugares, algumas palavras orientais, e outras, a ilustrar certos usos e costumes locais.

Para concluir, à benemérita Fundação Calouste Gulbenkian registamos aqui os sinceros agradecimentos na qualidade de bolseiro pelo seu Serviço Internacional, o que facilitou a edição deste trabalho. E por fim, notamos o sentido do nosso profundo reconhecimento ao Rev. P.e J. Wicki S.I., que vem ao encontro desta publicação.

TEXTUS

[I] De Sasatana Peninsula, | in Indiae Statu | iuxta Goam | Lusitanarum coloniarum curiam | sita, | per Societatis Iesu Patres | Christianae fidei rudimentis | instituta | Commentarium.

[IIr] Admodum Reverendo Patri
Ioanni Paolo Olivae [1], Societatis Iesu Praeposito [a] Generali.

Sasatana [2] Peninsula iuxta Goam, in India Orientali Lusitanorum coloniarum curiam, sita usque adeo reticetur, ut nullam penitus messem Christo Domino reddere videatur. Messis quidem multa et fortasse operarii pauci [3]; verum Missionis locus Goae proximus, quia longiora non requirit itinera et largiores pecuniae respuit sumptus, minus commendatur. Ut ut se res habeat, in Sasatana Peninsula collectam [IIv] et colligendam messem brevi commentario describere statuo. Tibi, admodum Reverende Pater, eorum fructuum curam habenti, peninsulae huius operariorum supremo moderatori, meum opus repraesento. Operarios vere laborantes et pro virili parte sollicitos minori quam debeo laude commendo. Equidem sine fuco, revera fateor me minorem quam se res habet narrationem orditam texere. Caetera et maiora largioribus annalibus [4] et felicioribus ingeniis consultius derelinquo. Vale.

E Sasatana Peninsula et pago Benaulimo [5] in Sancti Ioannis Baptistae templo. Kalendis Octobris millessimo sexcentessimo sexagessimo quarto Christi Domini anno.

Paternitatis tuae humil<l>imus subditus Ignatius Archamone

---

[a] *in ms deletum est verbum:* Vicario *post* Praeposito. *Dum Archamone hoc scripsit I. P. Oliva iam Generalis evaserat, sed hoc eum latebat; nuntio accepto, verbum proprium in originali suo apposuit; sed dein amanuensis ambo transcripsit.*

---

[1] Foi décimo primeiro Geral dos Jesuítas. Nasceu em Génova aos 4/10/1600 e morreu em Roma aos 26/11/1681. Entrou na Companhia em 1616; foi Vigário Geral (1661-64) com direito de sucessão ao P. Geral, Goswin Nickel († 31.6.1664), e P. Geral de 1664 a 1681. Admirava muito a pessoa e eloquência do grande orador português, P.e António Vieira. F. Rodrigues, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões* (Porto 1921) 8-9.

[2] Actualmente Salcete, um dos concelhos das Velhas Conquistas no território de Goa. O porto de Mormugão, o ponto terminal dos Caminhos de Ferro em Goa, fica situado na região supra. A palavra *Salcete* em questão distingue-se de uma ilha do mesmo nome, sita ao norte de Bombaim e abrange a antiga cidade de Taná. Cf. *Tombo da Ilha de Goa e das Terras de Salcete e Bardês*, publ. por P. Pissurlencar no *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, 62 (1945) 75-192.

[3] *Mat.* VII, 14; *Luc.* X, 2.

[4] Alude a uma possível futura História da Missão.

[5] O seu actual nome geográfico é Benaulim, aldeia situada à beira-mar, na zona central do concelho de Salcete. Confina ao norte com a freguesia de Margão e ao sul com a de Varcá.

[1r] DE SASATANA PENINSULA COMMENTARIUM

Caput primum

Sasatanae Peninsulae situs

Sasatana Peninsula, sive Sasata, corrupto vocabulo Salsete, sex et sexaginta pagorum distinctis territoriis constituitur. Sexaginta sex verbum Sasata significat [6]. Tellus peninsula iure nuncupatur, quandoquidem oceano vel oceani sinibus pene tota circumdata nonnihil continenti terrae coniungitur. Septem et viginti millibus passuum [7] in mare protensa, trium milliariorum spatio continenti continua, peninsulae nomen [1v] accepit. Sexdecim gradibus ab aequinoctiali linea septentrionem versus exempta, ad occidentalem partem oceano ; ad borealem, orientalem et australem, oceani sinibus terminatur. Portio continenti terrae continua nonnihil orientalis et australis cardinum respicere videtur. Ut peninsulae longitudo septem et viginti millia passuum, ita latitudo sex. Situs ad borealem partem Goae respicit insulam, oceani sinu brevem tractum interluente. Ad orientalem atque australem cardines, Idalcani [8], mauri regis, terras intuetur.

Peninsulae tellus apprime [2r] ferax, orizae fertilis, palmis copiosa, pomorum varietate quin etiam multitudine dives valde, fontibus abundans, rivis affluens, tribus fluminibus [9] affatim irrigata, torrentibus et lacubus ad tempus plurimum pro verni sive aestivi temporis segetibus adaquata. Hic bis in anno pro quotidiano cibo segetem orizae serunt et metunt. Uno verbo, tellus haec sufficientissimam opem quam plurimis incolis, quin etiam advenis, magis ac magis in dies praestat.

Palmae novum a caeteris prae se ferunt genus : cum ad fructum pervenerint nonnihil intortae ad pondus inclinantur. [2v] Rami crassiores ad solum recurvi, caeterarum palmarum ramis videntur grandiores. Huiuscemodi plantarum genus, aquam, vinum, acetum, lac, mel, saccarum, oleum, frumentum, farinam, panem, nuces, vestimenta, stragula, funes, vela, trabes, domorum tegmina, patinas et similia vasa, peropportune sufficiunt. Vero enim vero palmarum harum nuces ab incolis magni veneunt, ab exteris precibus et numerosa pecunia comparantur.

Attamen caeterae omnes sive plantae sive arbores, ut meam proferam senten[3r]tiam, quod ad fructus attinet, Europae concedent fructibus et

---

[6] O vocábulo *Salcete* parece ser derivado da palavra marata *Shāsti*, esta de *Shās-Shāsti*, que significa sessenta e seis. Tal designação se justifica pelo facto de que Salcete continha o supra indicado número de aldeias. « Estes gauncares de Salcete ... possuem secenta e seis aldeas que as ditas terras tem em sy, e pello dito numero se chama Salcete — que quer dizer secenta e seis aldeas». *Tombo da Ilha de Goa* (cit. na nota 4), 172. - Em 1577 a região de Salcete teria 67 aldeias. MHSI, *Documenta indica*, XIII, 19.

[7] Mil passos são um quilómetro e meio.

[8] *Idalcan*, *Jidalcan* e às vezes *Idalxá* são os títulos com que os portugueses distinguiram os reis da dinastia muçulmana de Bijapur. Estes nomes representaram Adil-Khan, o título do fundador antes de ser rei da dinastia, comumente chamado pelos portugueses *Sabaio*, e *Adil-Shāh*, que assim ficou a ser o nome distintivo de todos os reis dessa dinastia. Os portugueses chamaram o seu reino *Balaghaut*. Todos estes vocábulos são de origem híbrida. Compõem-se do ar. *âdil* (justiça, justo) e do persa *khān* (senhor, príncipe), e *xá* (rei, soberano), o que deste modo significa *príncipe de justiça*.

[9] São os rios de Sal, Mandovi e Zuari.

pomis. Unum tantummodo pomorum genus a sententiae huius regula excipiendum videtur : lusitanice Mango, latine Manica, eo quod manicae prae se ferat figuram, indigenarum lingua Ambó [10], id est acidum, nuncupatur, quandoquidem ante maturitatem nimis acescit ; sed post maturitatem praecoquis malis persicis, quae praestantiora putantur, similitudinem prae se ferens, revera omnium pomorum praestantissimum iudicabitur. Europae fructus tellurem hanc sibi novercam experiuntur : matri<s> vix sentientes benigni[3v]tatem, misere crescunt ; tarde maturi, maligne delectant. Triticum, cicer, lens, faba, caeteraeque Europae fruges aliunde sufficiuntur.

Ineunte iunio, pluvia decidit admodum copiosa, imbribus turbida, ventis horrida nimis, tonitribus saepe saepius immixta ; quatuor fere menses terram irrigat, nonnullo serenitatis interstitio posito. Pluviae huius tempus hyems [11] hic nuncupatur.

Ut montibus, sic etiam vallibus et campis Sasatana constat Peninsula. Piscatione satis frequens ad oceani plagam sive sinus, omnibus consulit. Venatio pene nulla, [4r] si lepores cum nonnullis simiis et tigribus excipiantur. Aucupium hyberno tempore, si libeat, copiosum.

Ad borealem plagam peninsulae huius exporrigitur promontorium, Goae insulae promontorio pene contiguum, insinuantis oceani nonnullo tractu interlabente. Hic propter recurvos promontorii flexus, portus patet quolibet anni tempore navium stationi quin etiam ingressibus egressibusque tutissimus. Peninsulae promontorium Murmuganum [12] nuncupatur, potissima Lusitanorum arce constipatum.

Caput 2m

[4v] De Sasatanae Peninsulae incolis

Sasatana Peninsula, ut a veteribus tum Lusitanis tum Indis accipio, quondam absque incolis desertum sive sirtis habebatur. Praeterlabentium annorum cursu, interioris terrae coloni atque adeo agricolae aere alieno sive vectigalibus nimis pressi, patriae regique nuntium remittentes, profugi cum supellectilibus et bobus ad hanc peninsulam accesserunt, ipsam utut possent ad victum culturi. Cultui laborique messis satis ampla respondit.

---

[10] Manga é o fruto de mangueira. A palavra original é de origem tamil, *mān-kay* ou *mān-gay*, o fruto, e *māmarum*, a árvore. Os portugueses aportuguesaram a palavra original em *manga*. Esta fruta é parecida com os pêssegos da Europa ; tem um caroço duro, aderente à carne que é mole e doce, sendo a sua casca muito lisa. As mangas distinguem-se em chupadeiras e cortadeiras. As primeiras prevêm de árvore brava e as outras, da mangueira de enxerto, como são a *afonsa*, *fernandina* e *colaça*. A propósito P.e Francisco de Sousa observa o seguinte : « As mangas, fructos das mangueiras, são absolutamente o melhor pomo da terra e com muita especialidade na Ilha de Goa, Salcete e Bardez, pelo benefício da enxertia, porque as mangas de enxertia excedem muito às outras». S. R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II (Coimbra 1921) 27-28.

[11] *Hyems* significa *monção* em português, e *monsoon* em inglês. Por monção entende-se a estação de chuva, que de ordinário dura quatro meses. Distinguem-se duas monções : monção sêca, a do verão, que é favorável à navegação ; e pluviosa, a do inverno, i. é, o período em que as navegações não podem navegar. Ibid., 65. - A monção do sudoeste acentua-se em fins de Maio na costa de Goa e é acompanhada de chuvas contínuas e torrenciais que vão de Junho a Setembro (monção pluviosa). A monção sêca ou de ventos da terra vai de Outubro a Maio.

[12] Hoje Mormugão.

Prosperi eventus nuntio caeteri convenerunt novi [5r] cultores et coloni, verum non omnes agricolae. Quandoquidem quam plurimi milites hanc peninsulam intrantes vel defensores vel offensores cum primis colonis remanentes, peninsulae partes occupaverunt Insuper Brachmanum genus Indiae quondam sapientes et magistri superstitionis [13] propagatores, ut peninsulae huius incolas superstitionem docerent atque adeo in superstitione confirmarent, quam plurimi convenerunt et peninsulae praecipuam partem importunis nimis precibus obtinuerunt. Su[5v]perstitiosi coloni superstitionis magistris praecipuam et prestantissimam peninsulae partem vel invite vel libenter largiter dederunt. Hinc caeteris sive famulis sive adiutoribus peninsulam impartientes, perexiguam telluris partem sibimet ipsis reservantes, Peninsulae possessionem penitus amiserunt. Quamobrem universa peninsulae tellure in sexaginta sex territoria divisa, duo tantummodo territoria primis incolis superfuerunt. Brachmanibus [6r] quindecim territoria, militibus quatuor et quadraginta, caeteris sive famulis sive adiutoribus quinque a primis colonis donata numerantur. Brachmanum territoria peroptima, fontibus et rivis scatentia, super caetera territoria satis excellunt.

Brachmanum genus intellectus acie subtile nimis; militum, qui alio nomine Cyaradones [14] nuncupantur, strenuum quidem sed nimis durum; primorum colonorum genus, alio nomine Curumbini [15] nuncupatum, agriculturae deditum, litteris parum aut nihil propensum. Mercatorum genus [6v] adventitium novissime huic peninsulae advocatum, alio nomine Vanianes [16], mercaturae studiosum, domesticarum rerum modice curans, mercibus vendendis et emendis exercetur. Caeteri famuli vel palmarum ascensores vel vini venditores vel piscatores vel fabri vel vectores vel fullones haec incolentes territoria sibi datis fruuntur campis sive novalibus.

Ad haec inter Brachmanes genus quoddam praecipuum designatur, scilicet scribarum genus, alio nomine Sinay [17] nuncupatum. Hi praeter caeteros mentis acie perspi[7r]caces, cuiusque territorii stabilia bona suis consignant scriptis, et iuxta scriptorum libros incolae gubernantur. Antequam Lusitani Indiae terras et peninsulae huius dominium obtinerent, inter Brachmanes aliud praestantissimum genus notabatur, scilicet

---

[13] Dos ritos, cerimónias ou práticas do Hinduismo.

[14] Em português *Chardó*, palavra derivada do konkani *tçarddó* e significa varão militar. Designa o indivíduo da classe de uma das castas entre os cristãos de Goa. Presentemente, não se conhecem bem quais os seus representantes entre os hindús de Goa. Supõe-se geralmente que seja a casta da raça dos maratas ou rajaputros. Segundo a doutrina do Hinduismo, o Chardó é saído do braço de deus Brama e só aceita a superioridade de Brâmane, saído da cabeça de Brama. O Chardó constitui a classe mais numerosa das Velhas Conquistas de Goa. DELGADO, I (Coimbra 1919) 264. Cf. P. PISSURLENCAR, *O Elemento Hindú da Casta Chardó*, no *Oriente Português*, 12-13 (1936) 202-232.

[15] *Curumbi* designa o indivíduo de casta sudra e agricultora que se encontra na costa ocidental da Índia. A sua origem etimológica é o vocábulo konkani-marata *Kunnbi*. O Curumbi é também chamado *bavdi*, i. é, o portador de machila. A classe curumbi constitui o mais primitivo elemento da população do país.

[16] *Vanios* (Vanianes) representa, na Índia Portuguesa, uma casta que tem certa afinidade com os Chardós e Gentios. Etimològicamente, deriva do konkani-marata *Vani* (-sanscrítico Vanik), a que se liga o *baniane*. Designa particularmente negociante de fazendas.

[17] É o tratamento de um brâmane ilustrado, pertencente à subcasta *sarasvati*. Também é o apelido de muitas famílias hindús. O vocábulo derivado do konkani-marata *xenvi v. xenvoi*, que significa mestre, professor ou ainda escrivão de uma comunidade agrícola. DALGADO, II, 306.

falsorum numinum sacerdotes, vernacula lingua Botta [18] nuncupati. Verum postquam Lusitani hanc obtinentes peninsulam falsorum numinum templa diruerunt et superstitiosos cultus abolere coeperunt, huiuscemodi genus sub Brachmanum commu[7v]ni nomine latere coepit.

Vix telluris huius congressi coloni peninsulam inter sese diviserunt, cum Narsinga [19], quidam rex ita nuncupatus, proximarum regionum pene imperator, ad peninsulam hanc selectas peditum equitumque militum copias misit, ut novo illo regno potiretur vel saltem a novarum coloniarum colonis vectigal vel tributum exigeret. Coloni novis armis perterriti, suis parum aut nihil fidentes opibus, annuum tributum regi promittentes pugnae [8r] clades evaserunt. Usque adhuc sexaginta millium aureorum in singulos annos, pro rata singulorum territoriorum ratione, tributum regi solvitur. Rex, tributo illo contentus, Sasatanae telluris colonos libertati restituit; peninsulae dominos creat quosque colonos suis territoriis et pagis praeficit; praecipuos e territorii colonis eligit [b] ut caeteris praesint, et pagi domini sive Ganvacares [20] nuncupentur. Iudicia huiuscemodi dominis, et forum remittitur, quin etiam territoriorum administratio penitus relaxatur. Sin[8v]gulis dumtaxat annis certum illud tributum pro rata ratione decernitur; quo non persoluto, regi vis exactionis relinquitur.

Sic in sex super sexaginta pagis sex et sexaginta respublicae constituuntur. Praecipuarum familiarum mares a decimo tertio aetatis anno gubernationi intersunt, eique omnes usque adeo praesunt, ut uno tantummodo in ferenda sententia discrepante concilium validum nullum. Concilii concordia<m> ex universorum votis scriba suo notat in libro et fidem satis superque in posterum facit. Ex omnibus hu[9r]iuscemodi pagis et pagorum incolis, duodecim pagi cum suis incolis praecipui numerantur, supremae peninsulae gubernationi destinati. Horum duodecim pagorum alius aliis praeest in suis conscribendis votis, et omnibus. E singulis duodecim horum pagis bini ad supremum concilium a caeteris destinantur consiliarii, qui sua in communi concilio consilia proferant, ita ut e viginti quatuor vel uno discrepante consiliario, a caeteris decretum nul-

---

[b] *ms* territorium colonis erigit

---

[18] Em português *Boto*, *botoo*, palavras que designam um sacedote hindú. Derivam do konkanim *bhat* (sânscrito *bhatta*), que significa brâmane letrado. Todos os brâmanes são originariamente desta casta sacerdotal, nem por isso todos são aptos para exercer o ministério sagrado. DALGADO, I, 141. - A ela se refere o P.e Sousa: « Botos hé uma casta de Bramanes de major excelencia como a descendencia de Arão entre os Levitas, à qual pertence o Sacerdocio, ritos e ceremónias dos pagodes, e ainda que nem todos os Botos são sacerdotes, todos os sacerdotes são Botos». F. DE SOUSA, *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, I (Lisboa 1710), conquista 1, divisão 2, n.º 70.

[19] Narsinga é o nome muito comum, nos séculos XVI e XVII, do reino de Vijayanagara ou Bisnaga no sul da Índia. Fundado em 1341 A. D. sobre as ruínas de Betala pela dinastia de Vijayanagara, e extinto à volta de 1487, sucedendo-lhe Narasinha, um príncipe telegú que reinou até 1508, nome pelo qual se chamou também aquele reino. Cf. H. YULE - A. C. BURNELL, *Hobson-Jobson: A Glossary of Anglo-Indian Words and Phrases* (London 1903) 618. - Em 1521 era Krisna Rao, rei de Narsinga, e inimigo de Idalcão. PAULO DA TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*, I (Lisboa 1962) 271.

[20] *Gancar*, *gãocar*. São nomes que designam membros de uma associação agrícola aldeana ou gancaria. A palavra original é o Konkanim *gamvkar*, de *gamv* (sânscrito *grama*, aldeia e *kar*, senhor). Na falta de vocábulo correspondente na sua língua, os portugueses adoptaram o vernáculo. DALGADO, I, 416.

lum validum habeatur. Caeteri pagi duodecim horum pagorum consiliariis in concordi statuto morem gerere tenentur. Verum temporis decursu lusitanus iudex, omnibus [9v] praefectus, ius administrare coepit.

Caput 3m

Sasatanae Peninsulae incolarum mores

Quam varii numerantur genere Sasatanae Peninsulae coloni, tam diversi moribus sunt iudicandi. Brachmanes prisco ritu mortuum nullum animal sive pennatum sive aquaticum sive terrestre comedebant [21]. Quin immo neque avium ova neque sanguinem vel quidquid sanguineum colorem referret gustabant. Puram bibebant aquam, vinum nullum [22]; neque vinum bibentem alloquebantur, vini bibentis domum nullatenus ingrediebantur. [10r] Bove per morbum extincto, vilissimum hominum genus, Maru [23] nuncupatum, advocabant, ut procul emortuum bovem adsportans utut posset et vellet mortuo frueretur. Ab huiuscemodi genere hominum penitus abhorrentes, in via obvios nimis arcebant. Pellibus neque pro vestibus neque pro sandaliis utebantur. Verum Christianae reipublicae Lusitanorum opera conscripti, lusitanis moribus imbuti censentur ; atque adeo, si pellis colorem minus candidum demas, lusitanis videntur moribus, loquela et indumentis. Quod ad mulieres attinet, prisci ritus [10v] videntur tenaciores : vestis prisca, loquela patria, cibus et potus pristinam referunt antiquitatem. Quin etiam, ut sui generis mulieribus propriis insistant vestigiis, nudis incedunt pedibus, quamvis via longa paretur et nimis aspera videatur. Ad secundas vix transeunt nuptias [24]. Vix, inquam, nam iustis de causis Societatis Patres ritum hunc abolere conantur. Quamobrem nonnullae ad secundas nuptias transierunt. Nonnullos ritus qui superstitiosi potius quam civiles videntur [11r] cum delere nitamur, consulto praetereo.

Quod ad militum sive Cyaradonum genus attinet, nonnihil videntur tum ingenio tum etiam moribus crassiores. Carnibus et piscibus ut prisco tempore usque adhuc vescuntur. Ad arma sunt propensi, parum aut nihil litterarum videntur studiosi. Quod ad mulieres attinet, domesticarum rerum studios[a]e satagunt et Brachmanum mulieribus familiari cura videntur antecellere. Itidem [c] ad secundas vix transeunt nuptias, quandoquidem huiuscemodi ritum omnes fere In[11v]diae mulieres acriter amplexantur. Quin immo erat hoc in more positum apud priscas Indiae mu-

---

[c] *ms* identidem

---

[21] Trata-se da prática do *ahimsa* que consiste em respeitar a vida de todo o ser vivo. Portanto, não é lícito matar nem mesmo injuriar. Seus motivos básicos são : a) todo o ser é uma manifestação da essência divina ; b) o receio de empoleamento no caso de a carne ser ingerida. Cf. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, II (Poona 1941) 776.

[22] Na religião hindú era proibido aos brâmanes beber licores e outras bebidas intoxicantes. A violação deste preceito era considerada como um dos cinco pecados graves. Daí afirma Clemente de Alexandria : « É verdade que os bramanes não comem nenhum animal nem bebem vinho ...» *Stromata*, lib. 3, c. 7.

[23] *Marú* deriva do marata *mahār* ou *mhār* e significa um homem de casta inferior que se entrega ao trabalho servil, como por exemplo, varredores de ruas, mainatos, etc.

[24] Um costume da religião hindú e que continuou entre os naturais da terra mesmo após a conversão à fé cristã.

lieres, ut una cum maritis vita defunctis sponte comburerentur [25], ut cum suo unaquaeque defuncto viro vita fungeretur, et nova, ut falso credebant, frueretur. Verum huiuscemodi ritus apud Christi fideles nec nomen habet neque monumentum quidem. Apud infideles magis ac magis in dies aboleri dicitur.

Caetera colonorum qui hanc peninsulam colunt genera, minus lauta, crassa magis et rustica penitus videntur censenda. Primi tel[12r]luris huius coloni Curumbini nuncupati, si mures et pisces demas, a caeteris abhorrent carnibus, quin etiam ab ipsis abstinent ovis. Vinum aversantur, cibo parciores, labori valde propensi. Viris mulieres ad laborem alacriores, campos colunt agriculturae satis diligentes. Huiuscemodi genus pecuniarum apprime cupidum pecunias coacervat et celat [d]; ut parcius victu ita vestitu nimis misere fruitur. Stipem emendicare penitus erubescit, alius alius penuriae consulit. Ad huiuscemodi praestandam [12v] opem neque cognatio neque affinitas requiritur ulla: eiusdem generis fuisse sufficit. Huiuscemodi ritus in caeteris incolarum horum generibus vix reperietur.

Quondam Brachmanum mulieres maritis orbatae et superstites cognatorum familiis tonso crine serviebant [26]. Verum Societatis Patris huiuscemodi viduas, ut ad Christianam at<t>raherent fidem, eleemosynis sublevabant ne infidelibus servirent cognatis, et Christi fidem hilariter amplexarentur. Quamobrem stipem emendicare Brach[13r]manes viduae postmodum non erubuerunt. Attamen temporum suc<c>essu largitatis huius perniciem Patres animadvertentes, parcius in largienda pecunia huiuscemodi viduis et ceteris otii studiosis sese habere coeperunt. Unde iterum mendicitatis erubescentes, ut penuriae consulant, fidelium cognatorum familiis inserviunt.

Unus tantummodo priscus mos male deletus iure videbitur. Antiquitus sponsae dotem sponsis non persolvebant, quin immo sponsi sponsas numerata pecunia sibi comparabant. Lusi[13v]tanorum ritus apprime praevalens innumeris obfuit virginibus, quae dotis expertes vel ad mortem usque virgines invite permanent vel virginitatis iacturam miserrime patiuntur. Pro huiuscemodi virginibus Deo dicandis sive ad nuptias reservandis domus nulla, nulli redditus a piis hominibus sufficiuntur. Societatis Patres proprio parcunt victui ut virginum harum dotibus con-

---

[d] *ms.* caelat

---

[25] É o famoso rito *Sati*, segundo o qual a viúva hindú deve imolar-se voluntariamente sobre a pira do marido, ou algum tempo depois da morte do marido. A palavra original é o sanscrítico *Sati*, mulher fiel, dedicada. Deste modo era conhecida também a deusa Cali, mulher de Siva. - Afonso de Albuquerque proibiu este rito na cidade de Goa e D. Constantino de Bragança, o vice-rei, estendeu a proibição às províncias de Salcete e Bardês. J. Wicki, *O Livro do « Pai dos Cristãos»*, edição crítica anotada (Lisboa 1964) 175. - Na Índia Inglesa Lord William Bentinck declarou ilegal a referida prática em 1829, sendo a mesma disposição inserida na presente Constituição Indiana. Esta prática de Sati não se deve confundir com outro rito do mesmo nome, *Sâti* ou *Sâtti*, que tem lugar entre os hindús na noite do sexto dia do nascimento de uma criança. Esta ceremónia tem o duplo fim de afugentar os espíritos malignos e propiciar a deusa *Durga*, a qual escreve na testa da criança o seu destino.

[26] Outro costume tradicional, segundo o qual as viúvas eram obrigadas a rapar a cabeça, em sinal de que já se não podiam passar às segundas núpcias. O 2º Concílio provincial de Goa (1575) pediu ao Governo para legislar sobre este mal, e pelo seu decreto 13º providenciou ao casamento destas viúvas.

sulant et nuptias periclitantibus comparent. Quod ad mares attinet, satis superque quisque suae vitae consulit, e paupere dives, e divite ditior e[14r]vadit.

Caput 4m

IN SASATANA PENINSULA CHRISTIANAE FIDEI PRIMORDIUM ET PROPAGATIO

Experientia testante, verum est Lusitanorum proverbium: fidei Christianae propagationem et Lusitanorum arma, cum in prosperis tum in adversis, pari passu procedere. Sasatana Peninsula primum ab Alfonso de Albuquerque, tertio Lusitanorum in India praetore [27], fuit armis obtenta. Operam huic praestitit quidem miles Cyarado, pirata, Timoxa nuncupatus [28], Mauris, eo tempore peninsulae [14v] dominis, admodum infensus hostis. Quinquaginta pene annis ante Lusitanorum ad Indiam adventum, mauri reges Goam et proximas insulas sive peninsulas possidebant [29]. Alfonsus de Albuquerque, Goam armis occupans, Peninsulam Sasatanam possedit, quin etiam terrae huius gubernationem Timoxae tradidit. Nondum possessione tuta, Maurorum armis imminentibus, de Christianae fidei propagatione nihil penitus agebatur. Mox, Mauris urgentibus, Alfonsus de Albuquerque, Goam et proximas terras derelinquens, Cocynum, Lusitanorum arcem ad austrum, petiit. Iterum, auctis Lusitanorum [15r] armis, rediens, Goam dumtaxat insulam, urbem et arcem occupavit, ibique Lusitanorum maximam curiam collocavit [30]. Tandem naturae cedens, successoribus in praetura, proximas acquirendi terras provinciam concessit.

Temporum suc<c>essu Idalcanus, Maurorum rex, Goae proximus princeps, cuidam suo consiliario [31] gratificari cupiens, eum Peninsulae Sasatanae dono largiter affecit. Mox eidem consiliario peracriter infensus, hominem e medio [e] tollere moliebatur. Consiliarius, de insidiis certior factus, cum suis thesauris clam aufugiens Goam accessit. [15v] A lusitano praetore [32] classem petiit, qua interiorem Arabiam teneret ubi impii Mahomae sepulchro vitam dedicaret. Commodatae classis pretium sive prae-

[e] *ms* mendio

[27] A. de Albuquerque sucedeu a D. Francisco de Almeida com o simples título de Pretor, i. é, Governador, em fins de Outubro de 1509.

[28] Era soberano hindú, senhor de Onor, inimigo de mouros e amigo dedicado dos portugueses. Foi quem aconselhou a D. Afonso de Albuquerque a dirigir sua expedição sobre Goa, prometendo ajudá-lo com o seu exército. A. de Albuquerque, em recompensa, arrendou-lhe as províncias de Salcete e Bardês, devendo ele pagar sessenta mil pardaos em ouro, livres de todas as despesas.

[29] Era governador da cidade *Yusuf Gurgi* que, cum 200 turcos fugitivos do desbarate total de Diu, maltratava o povo horrivelmente.

[30] Sòmente a partir de 1530 Goa começou a ser sede do Império Português no Oriente.

[31] Chamava-se Acedecão, o conselheiro do rei Idalcão e administrador das terras de Salcete e Bardês, que pertenciam ao seu reino. Era mouro, natural do reino de Lara, vizinho de Ormuz. Enquanto ainda muito novo, veio ao reino de Idalcão e ficou a seu serviço nas lutas que aquele tinha com os portugueses. Dada a sua bravura o Idalcão nomeou-o para este importante cargo e fê-lo governador de todo o Concão. PAULO DA TRINDADE, I, 272.

[32] Foi Nuno da Cunha, governador da Índia (1529-1538), com quem o Acedecão fez o pacto para se livrar da ameaça da morte da parte de Idalcão, entregando-lhe as terras de Salcete e Bardês no ano de 1533. Ibid., 273.

mium, Sasatanam Peninsulam Lusitanis obtulit et donum scriptis tradidit. Profugo cum classe profecto, lusitanus praetor, selecto militum exercitu coacto, Sasatanam Peninsulam occupavit. Verum iterum, Idalcani regis urgentibus armis, Lusitani (praetoris iussu) e peninsula Goam reversi, susceptae provinciae, vellent nollent, cesserunt. Tandem aliquando, viribus et armis iterum adauctis, bellum repeten[16r]tes, Sasatanam Peninsulam et proximas insulas quin etiam continentis terrae nonnulla passuum milliaria circumquaque occupantes in Mauros praevaluerunt. Verum, ut a veteribus accipio, cum Idalcano, mauro rege, rebus pacis compositis, continenti terra Mauris concessa, insulas et peninsulas Goae proximas Lusitani pacifice possederunt [33] et possident usque adhuc.

Tuta possessione, Lusitani in pago Raia nuncupato, ad orientem solem sito, prope sinum interioris oceani constituto, arcem fabricaverunt, novae arcis locum Raciola [34] dixerunt. Ubi arcem excitaverunt ibi maris sinus [16v] parva fluit profunditate. E Maurorum terris, maris decrescentis tempore, ad ulteriorem Lusitanorum ripam Mauri suis pedibus accedere queunt et, e converso, Lusitani ad Maurorum terras absque navigio transire valent. Iuxta arcem Lusitanorum, colonia in dies crevit ; in arce Lusitanorum dux et milites nonnulli, in colonia iudex, quaestor et caeteri regis magistratus habitare coeperunt. Quamobrem Lusitanorum prospere succedentibus armis, Christiana fides prosperis coepit propagari primordiis.

Ad hanc peninsulam Christiana fide imbuendam et falsorum numinum [f] superstitionem de[17r]lendam Societatis Patres a praetore, mox Lusitaniae rege comprobante, destinantur [35]. Ad borealem partem, prope Goam veterem, maris sinu interluente, in quodam pago Sanqualli [36] nuncupato prima Societatis domus excitatur. Ibi Societatis Patres aliquandiu morantur unde totius peninsulae segetem prospiciant, utrum alba an adhuc viridis ad messem, utrum benigna an maligna videatur. Mox ad Lusitanorum coloniam iuxta arcem templum aedificant et secundam Societatis in Sasatana Peninsula domum excitant. Hic Lusitanos et Lusitanorum servos [17v] et mercenarios Christiana pietate diligenter erudiunt et falsorum numinum cultores incolas ad Christianam fidem at<t>rahere pro virili parte conantur. Quamobrem, ut procerum suorum exemplo peninsulae coloni Christianam fidem facilius amplexentur, ad praecipuum et primum totius peninsulae pagum Mattagrama, vulgo Marganum [37] (id est maximus pagus) nuncupatum, accedunt ibique tertiam Societatis construunt domum. Et quoniam in peninsulae medio hic pagus est situs, hic praecipuam [g] domum constituunt, hic caeterorum sociorum superior [18r] Pater collocatur, ut e medio veluti centro universae penin-

---

[f] *ms* numium || [g] *ms* praecipuum

---

[33] Pelo tratado de 1571.

[34] Hoje Rachol, minúscula aldeia do concelho de Salcete, mas célebre pelo histórico estabelecimento de ensino e formação sacerdotal, o conhecido Seminário Patriarcal de Rachol. O autor latiniza *Raciola*, mas não é a única forma usada: cf. MHSI, *Documenta indica*, XIII, 334 ("in castro Racholensi"; "Racioli erigatur collegium").

[35] Trata-se de uma missão para as terras de Salcete (Missão Salcetana) no ano de 1560, constituída pelo P.e Pedro Mascarenhas e Irmão leigo, Manuel Gomes, sendo D. Constantino de Bragança o sétimo vice-rei da Índia, 1558-1561.

[36] Actualmente Sancoale, outra aldeia célebre em Salcete e muito conhecida pelo seu Santuário dedicado ao Venerável P.e José Vás, apóstolo de Ceilão e Canará.

[37] Actualmente Margão, capital do concelho de Salcete.

sulae facilius praesit. Verum, quia in hoc pago Brachmanes dumtaxat domini reperiebantur, ideo ad praecipuum tunc temporis militum sive Cyaradonum pagum Orlymum [38] nuncupatum, nonnulli Societatis Patres mittuntur ut ibi quartam construant et inhabitent Societatis domum, militum horum genus opportunius ad Christianam fidem allecturi. Hinc fides Christiana in tota peninsula coepit propagari felicioribus primordiis.

Caput 5m

[18v] De Christianae fidei in Sasatana Peninsula propagatione

Novis adauctis sociis novae Societatis domus extrui coeperunt, quin imo Christiana fides magis ac magis in dies coepit propagari. Lusitana pietas, ut facilius, deleta falsorum numinum superstitione, Christiana fides in dies cresceret, praetoris obtenta venia, falsorum numinum templa destruxit [39] ; pro huiuscemodi templis veri Numinis templa con<s>truebantur.

Ad australem cardinem quinque reperiuntur pagi, ubi peninsula fere continenti coniungitur. Pagis his nomina Cu<n>culimum, Verodha, Assolona, Ve[19r]limum et Ambelimum [40]. Hi quinque pagi ut continenti Maurorum terrae finitimi, ita ipsorum incolae caeteris peninsulae colonis erga Lusitanos pervicaciores et falsorum numinum cultui superstitiosores. Quodam die Pater Rodulphus Aquaviva [41], in hac peninsula Societatis superior, cum tribus Societatis Patribus et uno Fratre, quin etiam cum lusitano scriba sive tabellione eiusque socio, nonnullis famulantibus mercenariis adiunctis, Cu<n>culimum accessit revera ut pacis res componeret : sicut indigenae opinabantur, [19v] ut ibi falsi cuiusdam numinis templum destrueret et vero Numini templum aedificaret [h] et vere secundum Patres hi propositum intendebant, quo facilius quinque horum pagorum incolae Christianam fidem amplexarentur. Verum incolarum horum nonnulli

---

[h] *ms* aedificarent

---

[38] A aldeia de Orlim que confina ao norte com a freguesia de Varcá e pelo sul com a de Carmoná.

[39] Foi Diogo Rodrigues (e não Fernandes, como se lê na inscrição a seguir), que em 1567 destruiu cerca de 280 templos hindús em Salcete. Em troca, recebeu de el-rei D. Sebastião grandes propriedades rústicas nas aldeias de Curtorim e Margão. Na igreja de Rachol, por seu mandato, encontra-se a seguinte inscrição : « Aqui jaz Diogo Fernandes, o do Forte, Capitão das terras de Salcete, que derribou os seus pagodes». Foi meirinho da corte na Índia ao menos durante o período de 1555-58 ; Prefeito de Salcete até o ano de 1566 ; Capitão da guarda do Senhor Viso-rei em 1572-73 ; ' Cavaleiro da minha casa ', título honorífico concedido por D. Sebastião. Sousa, II, conq. 1, div. 1, n.os 24-25. Cf. também *Tombo das Rendas que S. Magestade tem nas terras de Salcete e Bardes & nesta ylha de Goa : Notas*, por P. Pissurlencar no *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, 68 (1952) 19-79 (cf. p. 37).

[40] Hoje Cuncolim, Verodá, Assolná, Velim e Ambelim, todas situadas ao sul da capital de Margão.

[41] Filho de Giovanni Girolamo, duque de Atri, e de Margherita Pia di Savoia. Nasc. a 2/10/1550, foi recebido no noviciado dos Jesuítas em Roma, por S. Francisco de Borja em 2/4/1568, onde encontrou seu tio, Claudio Aquaviva. Ordenado presbítero em Lisboa, embarcou para Goa a 12/3/1578, aonde chegou em 13/9/1578. No ano seguinte, acompanhado do P. António de Monserrate visitou o rei Akbar em Fathpur-sikri, permanecendo aí até os inícios de 1583. No mesmo ano regressou a Goa e foi Superior da Missão Salcetana. Morreu mártir em Cuncolim juntamente com outros quatro membros da Companhia a 25/7/1583. Foram beatificados por Leão XIII em 2/4/1893.

proceres superstitionis nimis tenaces Patribus et lusitanis tabellionibus in odium fidei necem intulerunt [42]. Insuper tabellionis famulos et satellites e medio sustulerunt. Quin etiam duobus pueris brachmanibus, qui Patribus famulabantur et Patrum libros portabant, bracchia caedentes tru[20r]culentam nimis mortem intulerunt. Qui quidem pueri, mortis minis minus perterriti, iubentibus homicidis ut libros proiicerent morem nullatenus gerentes, mortem potius oppetierunt [43]. Ex hoc profuso sanguine Sasatana Peninsula largiter irrigata, quam plurimos protulit Christianae fidei fructus. Et iam pedetentim, divina favente gratia, peninsulae huius coloni a Societatis Patribus non abhorrere ceperunt, Christianae legis veritati oculos aperire, salutis praeconium audire studebant.

Lusitaniae rex, Sebastianus Pius [44], et Christianae fidei propagandae satis studiosus [20v] et curiosus admodum, legem sancivit ut subditorum, qui falsa numina ad mortem usque coluissent, pupilli sub Lusitanorum tutela remanerent [45]. Hac lege huiuscemodi pupilli a tutoribus instructi Christianam fidem frequenter amplexabantur. Tutelam hanc Regis mandato Societatis Patres in Sasatana Peninsula libenter susceperunt. Hinc plurima novorum Christi fidelium messis atque adeo pupilli, Christi teneri fideles, veluti flores, fructus et novarum plantarum semina in Christi pomario praestiterunt. Verum incolarum quidam veteres, praesertim Brachmanes, qui super[21r]stitiosis praeerant legibus, mirum quantum Christianae fidei propagationi pertinaciter obstiterunt. Quamobrem multi, praesertim Brachmanes, ad proximas Maurorum terras, quin etiam ad longinquas (ubi falsorum numinum pollent cultores) profecti, patriae et Lusitanis ipsis nuntium remiserunt.

Praecipua Societatis domus, quae Margami sive Mattagrami constructa erat, Sebastiani regis Lusitaniae benignitate collegium evasit. Ibi Societatis rector constituitur, qui non solum socios in collegio degentes verum etiam caeteros, qui extra col[21v]legium in peninsula divisi degunt, usque adhuc moderatur.

Tandem, temporum successu, praeter collegium quatuor et viginti Societatis domus in hac peninsula numerantur. Singulis domibus singuli Societatis Patres destinantur, qui Christianae fidei propagationem promoveant et novos Christi fideles salutaribus erudiant institutis. Huiusce-

---

[42] Segundo o Calendário Romano, reformado pelo Papa Gregório XIII decorrente desde Outubro de 1582, a data do martírio é 25 de Julho de 1583. Sobre estes mártires jesuítas, cf. o c. 16.

[43] Os dois meninos brâmanes chamavam-se Domingos e Afonso, aquele nascido em Cuncolim e este natural de Margão ou, segundo outros, de Verná. A tradição local refere que o segundo pertencia à família de uns Costas Jeremias de Margão. Provavelmente era afilhado do P.e Afonso Pacheco, cujo breviário tinha nas mãos no acto de martírio. Foi sepultado na igreja de Margão. Além dos cinco Jesuítas (4 padres e 1 Irmão leigo) foram mortos na mesma ocasião mais três: o recebedor Francisco Rodrigues, brâmane; Paulo da Costa, morador de Rachol e o escrivão Gonçalo Rodrigues, português. A esta carnificina escapou outro português, Domingos de Aguiar, graças a « hum gentio seu amigo que na briga o emparou e depois o agasalhou e pôs em salvo». MHSI, *Documenta indica*, XII, 982 e ss.

[44] D. Sebastião, O Desejado, 16º rei de Portugal, filho dos príncipes D. João e de D. Joana, filha de Carlos V. Nasceu em 1554 algumas semanas após a morte do seu pai e morreu na batalha de Alcácer - Kebir em 1578. Durante a sua menoridade, foram regentes a raínha viúva D. Catarina de Áustria (1557-1562) e seu tio-avô, o Cardeal D. Henrique (1562-1568).

[45] Por Lei de el-rei, de 23/3/1559, sobre os filhos dos gentios que ficassem órfãos na idade em que não possam ter o uso da razão, serem levados ao colégio de S. Paulo, para serem ensinados e baptizados. *Archivo Portuguez Oriental*, V/1 (Nova Goa 1865) nº. 287, e WICKI, op. cit. (supra, nota 25), 100. Esta lei foi sancionada pela raínha.

modi domus per universam peninsulam distantiae proportione sunt sitae ut omnibus incolis sive erudiendis sive adiuvandis percommode consulatur. Et quoniam colonis his erudiendis sive adiuvandis naturalis patriae huius terrae loquela requiritur, ideo in collegio [22r] nonnulli Societatis Patres et Fratres adolescentes terrae huius linguam perdiscere coeperunt. Utinam scripturam quoque terrae huius didicissent! nam maiori quidem emolumento messis proveniret. Nec solum in hac peninsula, verum etiam in circumvicinis mauri regis terris fructus copiosissimus redderetur. Id temporis nonnulli Patres scripturam hanc vel addiscunt vel callent[46]. Ad hoc lusitana lingua periti Brachmanes pr<a>sentissimam opem praestiterunt.

Interim ad Lusitanorum coloniam, Raciola nuncupatam, collegium transfertur. Margani duo relinquuntur Patres, ut pagi huius colonos Christi fideles [22v] erudiant et infideles ad Christianam fidem adducant. Verum, temporum decursu, si collegium demas, in singulis domibus singuli dumtaxat morantur Societatis Patres. In pago Assolona, Societati tradito, Patri unus Frater temporalis adiungitur, qui temporalia curat et Patrem totum spiritualibus deditum <sinit>. Utinam sic in coeteris domibus consuleretur!

Caput 6m

Societatis singulorum domorum necnon templorum quae in Sasatana Peninsula reperiuntur descriptio

Praeter collegium quod hodierna die [23r] Raciolae, in lusitana colonia, Societas possidet, quatuor et viginti numerantur domus totidemque templa, in quibus singulis singuli Societatis Patres Christi fideles docent et infideles ad Christianam fidem attrahere conantur. Praeterea unam Societas possidet domum, in qua unus Societatis coadiutor Frater vel Pater Sancti Pauli collegii victui consulit.

Quod ad collegium lusitanae coloniae in Sasatana Peninsula attinet, illud primum describendum videtur. Huiuscemodi collegium regia Sebastiani benignitate satis opulentum, mox raiensium colonorum [23v] favente largitate mirum quantum est auctum. Fabrica suamet magnificentia perfecta satis; templi titulus, Societatis fundator, Sanctus Pater Ignatius. Societatis rector hic universae Sasatanae Peninsulae socios moderatur. Praeter rectorem, minister collegio praeest sacerdos, qui praeterea extra coloniam in Raiensi pago, quin etiam in proximo pago Camorlino nuncupato, morantes incolas in iis quae ad Christianam legem pertinent, laboriose nimis gubernat. Ministrum Societatis adiutor Frater, subministri nomine, ad res domesticas adiuvat. Praeter hos, [24r] quartus sive Frater sive sacerdos e Societate, procuratoris nomine, collegii quaesturam exercet. Praeter hos, antiquus Societatis sacerdos, peninsulae et incolarum peritus, in collegio moratur ad peccatorum audiendas confessiones, rectori veluti consiliarius destinatus. Rector fere Ordinarii nonnulla iurisdictione, quin etiam Sancti Officii auctoritate[47] firmatus, super

---

[46] Parece que se trata aqui de *Modi*.

[47] A Inquisição em Goa foi estabelecida em 1560, sendo vice-rei D. Constantino de Bragança e arcebispo D. Gaspar de Leão Pereira, e extinta definitivamente em 1812. Sobre o assunto (sua origem, evolução e extinção) cf. A. Baião, *A Inquisição de Goa*, I (Lisboa 1949) 18-51.

universos peninsulae colonos sacrum ius administrat. Singulis mensibus, Societatis Patres extra collegium in peninsula per singulas domus divisi, kalendis fere ad collegium accedunt, [24v] ut sese invicem et rectorem de sacris Christianae fidei rebus agendis in consilio consulant.

Praeterea coeteris diebus nonnulli ad festa in collegio peragenda convocantur, praesertim quadragessimalis ieiunii quarto dominico die. Tunc ad populum concio habetur et Christi Domini imago flagellis et spinis cruenta populo pie satis demonstratur. Festa, quae in collegio peraguntur, Sancti Patris Ignatii, Sancti Francisci Xaverii, Sanctorum Petri et Pauli, Sanctarum Virginum Ursulae et sociarum[48], sunt [25r] magnae solemnitates. Cum singulorum mensium kalendis vel proximioribus diebus e singulis domibus Patres conveniunt, tunc ab aliquo destinato sacerdote exhortatio ad coeteros de divinis habetur. Collegii procurator a regis ministris pecuniam exigit et impartitur, qua perpii regis benignitate Societatis Patres extra collegium in peninsula degentes[i], utut possunt, aluntur.

Praeterea in eodem collegio duo numerantur colonorum horum hospitia : alterum infirmorum ut sanitati restituantur vel ad meliorem vitam preparentur, [25v] puerorum alterum, qui legendi, scribendi, numerandi et musicis artibus[49] erudiuntur. Ad haec earundem artium publicus cunctis patet ludus. In binos vel in ternos annos, nonnulli Societatis iuniores sacerdotes superiorum iussu conveniunt et sub perito Sasatanae linguae Patre praeceptore colonorum horum vernaculam loquelam[50] addiscunt. Demum Christianae fidei candidatis omnibus maribus in huiuscemodi collegio largissimum hospitium cum victu datur. Mulieribus, extra collegium, domus et magister regiis et Societatis impensis a rectore destinatur.

[26r] In eadem colonia aliud templum adest et Societatis domus, ubi Societatis alius sacerdos degit. Templi titulus, Sancta Maria ad Nives. Sacerdotis huius sacrae gubernationi subiacent Lusitani : dux, milites, iudex, tabelliones, quaestor, scribae et coeteri qui coloniam incolunt, Lusitani sive Lusitanorum filii in colonia nati. In eadem colonia terrae huius habitant indigenae, scilicet advocati minores, scribae, satellites et mercatores ; omnes templi huius administratori sacerdoti cum suis familiis morem gerunt. Sic in coeteris peninsulae huius templis et Societatis [26v] domibus, scilicet : in pagis Verona, Cortarimo, Lotulimo, Benaulimo, Cortalimo, Sanqualli, Chicalimo, Guerdolimo[51], Brachmanum dominorum pagis. Itidem[l] in pagis militum Cyaradonum dominorum : Coelimo, Betalbatym, Murmugano, Majorda, Valsano, Orlymo, Navelimo,

---

[i] *ms* degentibus || [l] *ms* identidem

---

[48] O culto de Santa Úrsula e suas companheiras, por outro nome, de Onze mil Virgens, era muito popular, celebrando-se a sua festa em 21 de Outubro, com grande aparato e solenidade. Basta saber que a ela assistiam o Vice-rei com os seus fidalgos e numerosa representação do clero secular e religioso. Uma importante relíquia que é uma das cabeças destas Virgens, trazida em 1548 pelo P.[e] A. Gomes, conservava-se no colégio de S. Paulo.

[49] Uma escola instituída pelos Padres da Companhia para fomentar a vocação musical em Goa. Foram inúmeros os seus benefícios e assim de outras iguais nas missões ao norte e sul de Goa.

[50] É língua Konkanim.

[51] Actualmente, Verná, Curtorim, Loutulim, Benaulim, Cortalim, Sancoale, Chicalim, Guirdolim.

Margani pagi parte, Varqua, Cremona, Chinchinim, Quelua [52]. Praeterea in pago Assolona militum sive Cyaradonum, qui Societatis dominio subiacent, templum et domus adest Societatis. Eodem modo in pago Cunculimo aliud adest Societa[27r]tis templum et domus, et ibi coloni milites sive Cyaradones cuiusdam Lusitani domin<i>o sunt subiecti. Societatis domin<i>o alii duo pagi subiiciuntur, sicut Lusitani alius [m] dominio alius pagus.

Quinque scilicet pagi [53], qui Societatis viris et lusitanis tabellionibus [n] necem intulerunt, ob id proprio dominio cassi Regis sententia coeterorum dominio subiacent et in patria terras alienas colunt. Cu<n>culimi templo Salutis Deiparae titulus ; sicut pagi Assolona templum Martyrum Deiparae titulum habet. In his quinque pagis id temporis plures habentur [27v] falsorum numinum cultores.

Coeteris peninsulae templis singulis suus adest titulus. Sic in pagis Chinchinim Montis Deipara, Cremona Aquae de Lupo Deipara [54], Varqua Gloriae Deipara [o], Orlimi Sanctus Michael, Benaulimi Sanctus Ioannes Baptista, Quelua Mercedis Deipara, Majorda Mater Dei, Betalbatim Remedii Deipara, Coelimi Sanctus Thomas, Velsani Deiparae Assumptio, Murmugani Sanctus Andreas, Chicalimi Sanctus Franciscus Xaverius, Sanquali Salutis Domina, [28r] Cortalimi Sancti Philippus et Iacobus, Lotulimi Sanctus Salvator, Verona Sancta Crux, Margani Spiritus Sanctus, Navelimi Rosarii [p] Domina, Guerdolimi tres Sancti Reges Epiphaniae, Cortarimi Sanctus Alexius.

Caput 7m

De sacellis quae in Sasatana Peninsula pietatis habentur

Praeter templa domibus coniuncta in quibus Societatis morantur viri, incolarum pietas nonnulla sacella construxit.

In lusi[28v]tana colonia, Raciola nuncupata, lusitani viri peramplum sacellum Divo Antonio Lusitano construxerunt. Ibi singulis annis solemnitatis die festum peragitur Lusitanorum impensis largiter satis. Singulis Mercurii diebus in eodem sacello sacerdos sacrum facit, nec deest cantorum et lyristarum concentus [q].

In pago Margano, super montem templo proximum, Christi Domini crucifixi monumentum, Calvariae nomine sacellum stat. Ibi singulis quadragesimalis ieiunii temporibus e palmarum [29r] ramis et truncis templum construitur duobus fere hominum millibus satis capax. Ibi singulis Veneris diebus quadragesimalis ieiunii ad frequentissimum populum concio habetur. Passionis dominico die ad Vesperas maxima habetur concio, populi frequentia celeberrima et decem circiter millia conveniunt. Post concionem, Iosephi et Nicodemi de cruce Christum Dominum deponentium pius actus peroptime repraesentatur. Deinde Christi Domini

---

[m] *ms* hius || [n] *prius* lusitano tabellioni || [o] *ms* Duparae || [p] *ms* Rozarii || [q] *ms* conceptus

---

[52] Cuelim, Betalbatim, Mormugão, Majordá, Velção, Orlim, Navelim, Margão, Varcá, Carmoná, Chinchinim, Colvá.

[53] Estas são Cuncolim, Verodá, Assolná, Velim e Ambelim.

[54] Em português, Nossa Senhora de Guadalupe. Cf. MHSI, *Documenta indica*, IV, 680-681 sobre o baptismo de 200 pessoas, « todas muito bem vestidas e chefiadas pelo gentio Opomodo Camotim», celebrado a 25/8/1560 em Batim (N. Sra. de Guadalupe).

sepultura magnifice peragitur. [29v] Super eundem montem nonnulla videntur sacellula satis pia ; in alio Christi Domini sepulchrum in saxo excisum ; in alio Christus cum Samaritana iuxta puteum alloquens videtur ; in alio sanctus Ioannes Baptista solitarius in deserto ; in alio quidam fictus mons crebris antris excavatus, in singulis antris singulae sanctorum imagines, qui in desertis vitam duxerunt. Super fictum hunc montem Christi Domini et latronum infixae sunt cruces. Omnes imagines montis huius et caeterorum sacel[30r]lorum statuae fictae vel insculptae sufficienter coloribus sunt perfectae. Samaritanae puteus proprio solemnitatis die aqua repletur et lustratur, et Passionis dominico die, ex hoc tantummodo puteo conveniens populus devote bibit. Populi fidei praeter naturam non desunt divina miracula praesertim in morborum curatione.

In Coelimo pago super alium montem excelsum valde Remedii Deiparae titulo magnificum sacellum exstructum stat. Singulis Iovis diebus in hoc sacello sacrum fit, frequens populus (mulieres praesertim) devote con[30v]currit. Trium Sanctorum Regum festivo die, Epiphania nuncupato, in eodem sacello celebris habetur solemnitas. Non modo de Sasatana Peninsula, verum etiam ex insula Goana et proximis insulis [55] innumera tum virorum tum mulierum accedit multitudo. Et devoti populi spes in Deiparam Dei gratia minime frustratur, ibique magorum regum vivae figurae repr<a>esentantur.

In pago Cu<n>culimo magnificum adest artificio sed parvum sacellum fornice tectum, Martyrii [r] Deiparae dedicatum. Sub unica [31r] ara puteus reperitur, ubi Societatis Patrum, lusitani tabellionis et sociorum omnium ab impiis interempta corpora falsorum numinum cultores deiicientes caelaverunt. Inde a Christi fidelibus extractis his corporibus, aqua tum Christi fidelibus tum etiam infidelibus mirabiliter prodest, et vivorum corporum saluti consulens morbos expellit. Ibi singulis Martis diebus sacrum fit fidelium frequentia non exigua. Saepe infideles gratias postulatum huc accurrunt et voti compotes fere fiunt.

In oppido Lotulimo Sancti Sebas[31v]tiani sacellum reperitur. Peninsulae huius incolae ad morbillorum [56] luem depellendam divum Sebastianum patronum eligentes hoc sacellum excitarunt. Fidei speique non defuit secundus eventus : plurimi, praesertim pueri et puellae, sancti Sebastiani meritis, sacellum hoc visitantes, a morbillis incolumes evadunt. Sancti Sebastiani solemni die frequentissimus ad sacellum hoc accedit populus, pueri praesertim et puellae a parentibus adducuntur.

In pago Benaulimo, super collem templo proximum, pulchrum nimis videtur constructum [32r] sacellum duobus Sanctis Antonio de Padua seu Lusitano, ut hic appellant, et Francisco Xaverio dicatum. Verum, quia sanctorum Francisci Xaverii et Antonii Lusitani propria sacella in huius peninsulae aliis habentur locis, praeter pagi et proximorum pagorum incolas, populi huc non accurrit admodum copiosa frequentia. Verum, quadragesimalis ieiunii primo dominico die, innumera convenit multitudo, quae Christi Domini crucem baiulantis figuram a templo ad sacellum usque comitatur [s] ; quandoquidem templum aeque distat a sacello ac Pilati domus a crucis Dominicae [32v] loco in Calvario monte distabat.

---

[r] *ms* Martirii || [s] *ms* commitatur

---

[55] Ilhas de Chorão, Divar, Jua ou Sto. Estêvão e Combarjua.

[56] *Morbillus* significa o sarampo.

In pago Deussua [57], cuius incolae subiacent templo quod in pago Chinchinim constructum est, Divi Antonii sacellum reperitur, ubi singulis Mercurii diebus sacrum fit et e vicinis pagis fideles devote concurrunt.

In pago Maghazana [58] Sancti Francisci Xaverii sacellum nuper constructum a fidelibus frequentatur. Pagus hic subiacet templo quod in pago Cortarimo est collocatum, ibique in monte iuxta templum elato novum stat sacellum pro pluviae voto ab incolis Miraculorum Deiparae [33r] constructum, pluvia mirabiliter obtenta.

Prope coloniam lusitanam et pagum Raia interiori oceani sinu ad orientem solem parva sed ferax surgit insula. Insulam hanc [59] Raiae domini Societatis collegio largiter dederunt. Ibi manent ad summum trecenti coloni, si pueri et puellae cum infantibus numerentur. Hic Societas Assumptae Deiparae dicavit suis sumptibus extructum sacellum. Hyemis sive pluviae tempore, cunctis dominicis et festis diebus in hoc sacello sacrum fit ; quandoquidem insulani aegre ad collegii templum ac[33v]cedere queunt.

In pago Quelosimo, Societatis adest domus et praedium. Domui huic non angustum adiungitur sacellum Deiparae similiter dicatum. Et quoniam, saepe saepius, praeter Societatis coadiutorem Fratrem vel Patrem qui de praedio curat, alii Societatis hic reperiuntur sacerdotes, ideo fere singulis diebus in hoc sacello non desunt plura sacra. Hyemis tempore, pagi huius incolae, de Societate satis bene meriti, dominicis et festis diebus in hoc sacello sacro intersunt et sacerdos Societatis huic sacro faciendo destinatur. Nec tenentur [60] [36r] huius pagi coloni ad suum templum accedere ut sacro intersint, quandoquidem templum illud procul nimis in Cortalimo sive Sanqualli pago fuit aedificatum, et hyemali tempore in longa via propter pluvias, nec torrentes nec lacus profundi desunt.

In pago Exorcimo sive Suricola [61] nuncupato, sacellum adest Deiparae Aquae de Lupo [62] titulo dicatum et singulis annis decimo tertio kalendas ianuarii [63], in eodem sacello populi frequentia Deiparae festum solemniter peragitur. [36v]

In pago Arosimo [64], qui templo subiacet quod in Coelimo pago constructum stat, novum et pulchrum reperitur sacellum Divo Laurentio dicatum. Singulis Lunae diebus ibi sacrum peragitur cum populi frequentia, et singulis annis Divi Laurentii solemni die solemnitas festive celebratur.

In arce quam Lusitani in Murmugano pago fabricaverunt, sacellum sive templum interius satis magnificum videtur. Hic milites singulis dominicis et festis diebus sa[37r]cro intersunt. Caeterum, ad proprium pagi templum pro divinis accedunt.

---

[57] Deussua, cuja capela de Sto. António, filial à igreja de Chinchinim, foi erecta em 1850 pela provisão do governador do arcebispado, Frei Joaquim de Santa Rita Botelho, franciscano, da Prov. da Madre de Deus. Natural de Pangim, governou a arquidiocese desde a resignação do arcebispo D. José Maria da Silva Torres, em Março de 1849, até 7/5/1851, quando foi eleito Vigário Capitular.

[58] Macasana.

[59] Conhecida hoje como ilha de Rachol, em cuja capela de N. Sra. de Assunção foi erecta a Confraria de S. Sebastião em 1865.

[60] Por erro do amanuense há no *ms.* um salto na numeração das folhas, de 33v para 36.

[61] Actualmente, Seraulim.

[62] Cf. n. 54.

[63] Vinte de Dezembro.

[64] Arossim, com a capela de S. Lourenço, actualmente filial à igreja de Cansaulim.

Caput 8m

De operibus quibus in hac peninsula Societas exercetur

Potissimum Societatis opus in hac peninsula iure censetur falsorum numinum cultores ad veram religionem verique Numinis adorationem attrahere et falsam superstitionem in incolarum horum animis abolere. Id primum Societas in huius peninsulae provincia diligenter intendit. Ad hoc [37v] favores, auxilia, consilia, labores insuper, pro Societatis virili parte non desunt neque unquam defuerunt, adeo ut hac tempestate, praeter tria fere incolarum millia, omnes penitus peninsulae huius incolae christiano glorientur nomine. Christi fidelium in hac peninsula fere centum millia numerantur. Singulis annis Societatis opera ad Christi ovile infideles accedunt ad minus quinquaginta. Multi ex hac peninsula quondam profugi [38r] coloni vel profugorum nati et nepotes huc revertuntur et Christi fidem amplexantur, alii beneficiis a Societatis Patribus huc revocantur et ad Christi legem attrahuntur.

Ad solemnem Sancti Pauli Conversionis diem [65] Societatis Patres huic pio operi propensius operam diligentissimam navant. Et multi Christianae fidei candidati ad id temporis peropportune servantur. Paulo ante solemnitatis huius diem, idibus fere ianuariis [66], Christianae fidei candidati pene omnes in Societatis collegio, [38v] quod in colonia lusitana reperitur, congregantur. Mulieres cum infantibus extra collegium in quadam domo ad id constituta Regis Societatisque sumptibus largiter aluntur. Decimo kalendas februarias [67] unusquisque Societatis sacerdos, qui infideles ad Christianam fidem divinis auxiliis adduxit, collegium accedit ; inde Goam versus cum collegii rectore profisciscitur. Quo tempore etiam Christianae fidei candidati per maris sinum navigiis Goam versus proficiscuntur, uno ex Patribus [39r] comitante. Cum ad Goae perveniunt insulam, in quodam Societatis praedio omnes tum Societatis Patres cum Sasatani collegii rectore tum etiam Christianae fidei candidati per unam dumtaxat diem requiescunt. Praedium hoc a maximo Goae collegio, Sanctus Paulus Novus [68] nuncupato, possidetur ; ibi maximi huius collegii rector cum nonnullis Societatis sive Patribus sive Fratribus reperitur, et largiter Sasatanorum Patrum et Christi fidei candidatorum victui consulit.

Octavo kalendas fe[39v]bruarias [69], sole vix exoriente, collegii Sasatani rector cum suis subditis sacerdotibus et Christianae fidei candidatis Goam versus[t] omnes propriis pedibus iter capiunt. Praedium est prope urbem, brevi facilique distans via. E selectioribus peninsulae pagis saltantium et canentium puerorum electi chori ducuntur, qui, tripudialibus

---

[t] *ms* pedestres *del.*

---

[65] 25 de Janeiro.
[66] I. é 13 de Janeiro.
[67] I. é 23 de Janeiro.
[68] O Colégio de S. Paulo o Velho, também conhecido vulgarmente pela primitiva invocação de S. Roque, ou chamado dos Arcos, porque fora fortificado com a construção de arcos para assegurar a igreja, por se ter aberta pelo meio a abóbada, em 1610 tinha sido transferido para o monte de N. Sra. do Rosário, recebendo desde então o nome do Colégio de S. Paulo o Novo. MHSI, *Documenta indica*, IV, 411-412.
[69] I. é 25 de Janeiro.

indutis vestimentis, procedentem Christianae fidei candidatorum et Societatis Patrum ordinem, tripudiis et vocum sonorumque concentibus festiva satis pompa comitantur. Prope Sancti Pauli novum colle[40r]gium in itinere, alumni et convictores discipuli qui in Sanctae Fidei seminario [70] instituuntur longo accedentes ordine cum cruce et accensis cereis obviam sese faciunt. Ibi praestantior componitur pompa. Praecedunt Sasatanorum pagorum quam plurima serica vexilla. Tybiae sonorae et periucunda classica personant instrumenta. Deinde sancti Francisci Xaverii vexillifer Christianae fidei candidatis incedit antesignanus. Hos inter, tripudiantes pueri et Societatis Patres procedentium ordinem gubernantes ; demum [40v] Sasatani collegii rector procedentem perficit sua praesentia et incessu pompam. Super urbem progredientes, ad destinatum novorum Christi fidelium sive Christianae fidei candidatorum perveniunt hospit[i]um. In hoc hospitio quidam Societatis sacerdos, Christianorum Pater a<p>pellatus [71], praesidet, et Christianae fidei candidatis tum e Sasatana Peninsula tum e Goana caterisque proximis insulis et urbe collectis largiter consulit et novis induit vestimentis. Lusitanus rex per suos magistratus huic piae benignitati pe[41r]cuniam sufficit.

Conversionis Sancti Pauli sequenti die, in veteri Sancti Pauli collegio solemnitas agitur ; illuc Societatis Patres pene omnes accurrunt. Post prandium, e Christianae fidei candidatorum hospitio usque ad Sancti Pauli vetus collegium, nova et solemnior comparatur pompa, qua Christianae fidei candidati ad sacrum suscipiendum lavacrum, per urbem longo ordine procedentes, accedant [72]. Externae pompae militum acies adiungitur. Hi milites vel e collegii classibus coguntur, vel e Lusitanorum navibus seligun[41v]tur ; vel lusitani milites ex professione militiam exercentes advocantur. Cuncti festive vestiuntur [u], gladiis et pugionibus accincti bellicos tubos super humeros gerunt et nitrati pulveris ignem excitant ad plura [v] tonitrua. Acies haec pompam praecedit ; post Christianae fidei candidatos omnes et Societatis Patres, nobilium puerorum equitatus consequitur : pompae manus extrema. Mirum quantum armato famulatu unusquisque equitum, tubis, tybiis et classi<ci>s personantibus, constipatur. Omnes pretiosis vestibus et plumatis petasis, gemmis opu[42r]lenti, insigniuntur ; alius alio ditior et ornatior apparere contendit.

Postquam ad vetus Divi Pauli templum pervenerunt, ad Christianae fidei candidatos ab uno Sasatanorum Patrum vernacula lingua concio habetur. Concione absoluta, candidati sacro abluuntur lavacro. Ut plu-

[u] *ms* vestiuuntur || [v] *ms* plurae

[70] Antes da fundação do Colégio de S. Paulo, o Seminário de Santa Fé foi conhecido por Seminário de Santa Fé ou de S. Paulo, ou ainda de Santa Fé e S. Paulo. Cf. *Informação do P.e Francisco Perez*, cap. 2º, ed. de J. WICKI, *Das neuentdeckte Xaveriusleben des P. Francisco Pérez S.I. (1579)*, AHSI 34 (1965) 36-78 (p. 48-49).

[71] « Pai dos Cristãos » era um cargo instituído em Goa num indivíduo leigo, depois confiado a um eclesiástico regular ou secular com carácter oficial e ordenado régio, incumbido de cuidar dos catecúmenos e dos neófitos na Índia e no Extremo Oriente. Além do ensino da doutrina cristã e de seu baptismo, devia cobrar as rendas da Casa dos Catecúmenos e prestar contas da sua administração. Tinha jurisdição sobre os cristãos da época com funções de ordem civil e religiosa. Por o cargo ser muito influente e de importância era solicitado e muito disputado pelas Ordens religiosas. Cf. Lagrange FERNANDES, *O « Pai dos Cristãos » nas Missões Portuguesas da India Oriental (1641-1840)*. Dissertação de doutoramento em Hist. Ecl. (n.º 3761), Roma, Univ. Gregoriana, 1965.

[72] Os candidatos ao baptismo eram vestidos de branco e entravam no templo em procissão com um ramo de árvore na mão.

rimum summus lusitanus praetor, gubernator vel prorex, sacrum lavacrum sua cohonestat praesentia. Goae pontifex ordinarius vel alius pontifex qui Goae maneat sacri lavacri praecipuum munus exercet. His absentibus, alius huiuscemodi munus administrat praecipuus [42v] praesul, praesertim Sancti Officii summus inquisitor. His peractis, in proprio hospitio novis Christi fidelibus opipara paratur coena. Sequenti die, a sacerdote Societatis, Christianorum Patre, omnium vitae consulitur ita ut nemini desit percommodae vitae suscipienda ratio. Sasatani novi Christi fideles fere ad proprios referuntur pagos, ibique cunctis a rectore Sasatano vel a patrinis consulitur vel a Patribus ; qui fere cum novis Christi fidelibus ad sua templa revertuntur. Et hoc potissimum Sasatanorum [43r] Patrum opus.

Caeterum, quisque suis subditis Christi fidelibus, parochorum nomine, a Christo Domino instituta divinarum gratiarum instrumenta, ad aeternam vitam salutaria sacramenta ministrat. Puerorum piam educationem summopere quaerunt ; pauperioribus doctrinae Christianae rudimenta diligenter tradunt ; divitum liberis musicam, praeterea tripudia, scripturam, arithmeticam tradendam curant ; si qui pauperiores has artes addiscere cupiunt iis annuitur, ut ditiores evadant. Iamiam morituris praesentes [43v] fusis ad Deum precibus et proficuis ad aeternam vitam consiliis auxiliantur. Inimicitias inter subditos exortas componunt, et quae ad mortalem vitam remedia prosunt pro virili parte subditis vel comparant vel o>b<stendunt. Unde, hac tempestate, peninsulae huius incolae pene omnes suis maioribus evaserunt ditiores.

Praeterea in unoquoque templo, quin etiam in nonnullis sacellis, praeceptores aere publico ad pueros edocendos apprime seliguntur. Ditiores pueri legere, scri[44r]bere, canere, musicis instrumentis personare, numerare, tripudiare, doctrinam insuper Christianam addiscunt. Pauperiores pueri et puellae doctrinae tantum Christianae compendium addiscunt. Singulis diebus dominicis et festis diebus, Societatis Patres, quisque in suo templo, inter sacrorum solemnia conciones ad populum habent. In confessionibus peccatorum audiendis et sacris faciendis Patres a sacerdotibus huius peninsulae patritiis mirum quantum adiuvantur. Et re [44v] vera huiuscemodi sacerdotes pietatem acriter et Christianam servant religionem.

Caput 9m

De praecipuis quae in Sasatana Peninsula peraguntur solemnitatibus

Fere in omnibus templis, nocturno tempore, singulis annis Christi Domini nascentis solemnis celebritas agitur. Matutinus non deest, et quidem perfectissimus, cantus cum instrumentorum musicorum consonantia. Bethle<he>m urbs, pastores, Christus infans cum Deipara Virgine et castissimo Sponso in praesepi ima[45r]ginibus fictis sive sculptis obiiciuntur. Et saepe saepius earundem personarum viva repr<a>esentatur actio. Populi concursus praeter solitum permaximus videtur.

Palmarum dominico die palmarum sacra pompa solemniter satis peragitur et Christi Domini passio perfecte decantatur. Proxime sequenti Mercurii die post Vesperas Tenebrarum, ut vocant, Officium cantu solemni celebratur. Fere in octo praecipuis templis, sequentium dierum annua

solemnitas de Christi Domini passione, sepulchro et resurrectione[x] perfectissi[45v]me peragitur. Ad singula haec templa terni vel quaterni Sasatani destinantur Patres, tum ad peccatorum confessiones audiendas tum ad habendas ad populum conciones. Sasatani incolae quisque e suis pagis, templorum horum pagos accedunt et celebrem frequentant solemnitatem. Eodem quadragessimalis ieiunii tempore, singulis Veneris diebus vel dominicis, unum ex praecipuis templis solemnitati peragendae destinatur. Ad huiuscemodi solemnitates frequentissimus accurrit populus, peccata confitetur [46r] et sacro Christi Domini Corpore mane refectus, vesperi concionem audit. Sub concionis finem Christi Domini imago vel spinis coronati et purpura circundati vel flagellis cruenti et columnae alligati vel sub cruce laborantis vel cruci affixi pie satis et lacrymose conspicienda proponitur. Ad huiuscemodi solemnitatem promovendam iuxta rectoris mandatum seni circiter destinantur Sasatani Patres qui pridie conveniunt.

Nuper, nova Ascensionis solemnitas celebrari in colle[46v]gio Sasatano magnifice coepit. Christi Domini ad coelum ascendentis festo die, singulis annis, meridiana hora post Nonas[y] preces decantatas, de huiuscemodi Ascensione brevis ad populum habetur concio, deinde Christus Dominus ad coelum ascendens nube reconditus et ad dexteram Patris cum maiestate sedens in imagine sculpta demonstratur. Nec deest repraesentatus Angelorum concentus et aspectus delectans oculos et mentes elevans ad caelestia Beatorum gaudia.

In singulis [47r] templis, singulis annis bini ad minus festi solemniter celebrantur dies : templi titulus et piae sodalitatis invocatio, quandoquidem in singulis templis sodalitates reperiuntur. His festivis diebus ad festivitatis templum proximorum templorum Patres accedunt et festo peragendo sedulam operam navare tenentur. Peccatorum confessiones audiuntur, concio habetur, Vesperis et solemni sacro ministratur, ad minus adsistitur. Christi Domini sacrum Corpus [47v] cum solemni pompa extra templum deportatur et circumfertur. Incolarum satis superque sufficit pietas, praestatur sumptus et iungitur co>m<mitatus <cum> vel sodalitatis insignibus vel pretiosiori praeter solitum indumentorum ornatu. Ad festum hilariter perficiendum, canentium et personantium puerorum ornate vestientium non desunt tripudia. Fere nocturnae tenebrae plurimis superantur luminibus et nitrati pulveris artificiosis [48r] flammis. E vicinis et distantioribus pagis, devoti non minus quam curiosi populi frequentissima concurrit multitudo, et, quod mirum est, eo die tam incolae quam accurrentes accolae fere omnes peccata confitentur et Christi sacro Corpore reficiuntur.

Post diem dominicum qui in Albis celebratur, proximus Iovis dies Christi Domini celebrando sacro Corpori solemnitur dedicatur[73], quandoquidem propria festivitatis die summa viget nimis hyems[z]. Quamobrem in Lusita[48v]norum colonia e Societatis collegio ad templum prope arcem situm Christi Domini sacrum Corpus solemni satis pompa defertur. Totius peninsulae coloni e singulis pagis cum suis insignibus, vexillis et armis, de mandato lusitani ducis accedunt et pompam co>m<mitantur. Itidem[a]

---

[x] *ms* ressurectione || [y] *ms* novas || [z] *ms* riget... hyens || [a] *ms* Identidem

---

[73] Pelo rescrito da Penitenciária (1537) ao rei de Portugal e pelo privilégio concedido ao bispo de Goa, esta festa celebrava-se na 1.ª quinta-feira após o domingo de Pascoela, sendo esse dia declarado 'Dia de Guarda' pelo 1.º Concílio provincial de Goa (1567).

omnes fere Sasatani Patres, de rectoris mandato, singuli cum argenteis crucibus conveniunt ad comitatum.

Novembris mense singulis annis, quodam certo destinato die, Navelimi, quod est Margani pagi [49r] non exiguum territorium, Deiparae festum sub Rosarii [b] titulo peragitur. Praeter caetera Sasatanae Peninsulae festa, festum hoc celeberrimum videtur. Populi frequentia praeter caetera frequentissima [c], quandoquidem non modo ex universa peninsula verum etiam e Goana et caeteris Lusitanorum proximis insulis, non modo Christi fideles verum etiam infideles quam plurimi, de postulatis a Deipara beneficiis suorum votorum compotes gratias acturi, et grates relaturi suis muneribus, conveniunt. Inter hos, infideles non pauci sua Deiparae offerunt munera. Vix rubente aurora tribus diebus festum praece-[49v]dentibus templum aperitur; ad multam usque noctem Societatis Patres et Sasatanae Peninsulae plures patritii sacerdotes in peccatorum confessionibus audiendis laborant et insudant. Et vix exhauritur populi frequentia festivo die. Omnes qui peccata confitentur Christi Domini sacro Corpore satis religiose reficiuntur. Deiparae Virginis in hoc templo miracula populo benefica satis superque toto anni decursu, praecipue festivo die, sufficiuntur.

Caput 10m

De piis quae in hac peninsula habentur Christi fidelium sodalitatibus

[50r] Meo quidem animo de huiuscemodi sodalitatibus aliter sentiens, coeterorum me subiicio sententiae, quandoquidem huiuscemodi sodalitatum, quae in hac peninsula habentur, inventio a plurimis comprobatur. Plurimorum sententiam meo etiam calculo velim nolim aegre confirmo, et sodalitatum harum, quae recensentur praecipuae, praescribam laudes. Et, ut verum fatear, largiorem me haberem in his commendandis sodalitatibus, si iis, quae in Europa a Societatis Patribus gubernantur [74], conformarentur.

Peninsulae huius Christi fideles in suis templis peculiari famulatu Christi Domini [50v] sacro Corpori vel Deiparae Virgini impensius obsecuturi, Societatis Patrum consensu peculiaribus indumentis in solemnitatibus insigniti, suas instituerunt sodalitates. Praeterea nonnulli, piis defunctorum animis, qui a corporibus egressi lustrali expiantur igne, opem praestituri, suis etiam indumentorum insignibus suas coegerunt sodalitates.

Horum instituta vitae ratio : singulis hebdomadis, certo die, nonnihil solemnioribus, sacris suis induti insignibus inserviunt. Alii cereos manu tenent, alii sacerdoti facienti respondent, alii librum [51r] apponunt, alii thus et acerram, vinum et aquam, subministrant. Singulis mensibus in unum coguntur ; Societatis Pater brevem ad sodales habet concionem, iisdem cuiusque mensis patronos Sanctos descriptos pagellis distribuit, demum de iis, quae ad sodalitatem spectant, rebus sodales consulit. Sin-

---

[b] *ms* Rozarii || [c] *ms* frequentissimum ||

---

[74] São congregações marianas e talvez a Sociedade de Boa Morte, que na altura eram muito espalhadas na Europa.

gulis annis huius sodalitatis festum peragitur certo decreto die, postridie novi sodalitatis creantur magistratus.

Huiuscemodi sodalitates praedia et redditus annuos largiter possident ; redditibus et praediis curandis, pecuniae tum exigendae tum etiam impedendae, unus e sodalibus [51v] cum socio scriba quaestor praeficitur. Defunctum sodalem, sodalitatis insignibus vestitum et compositum, coeteri sodales congressi super humeros in peculiari feretro portant ad templum et suis manibus sepeliunt. Sodalis defunctam uxorem ad templum tantummodo comitantur. Singulis hebdomadis quaterni fere destinantur, qui per pagos stipem petant ; stipem collectam pauperibus, praesertim iis qui in carcere detinentur, pie distribuunt ; saepe saepius nudos emptis pannis cooperiunt, pupillas praesertim, virgines [52r] et viduas. Si inter sodalitatis sodales lis oriatur, ex eadem sodalitate selecti iudices litem componunt et iudicum horum sententiae standum est ab omnibus ; coeteroquin de sodalitatis libro penitus vel ad tempus delentur quoadusque sententiam exequantur.

Huiuscemodi sodalitates, quia extra templum suis insignibus induuntur, ordinario subiacent praesuli vel pontifici. Quamobrem a Societatis Patribus omnimodo non gubernantur. Praeterea inter sodalitatem et sodalitatem saepe saepius contentiones oriuntur et aemulationes. Verum non aemu[52v]lantur hi, iuxta divi Pauli consilium, charismata meliora[75]. Quin etiam, plures inter sodales et non sodales Christi fideles excitantur rixae, et aliquando ipsimet sodales suis praepositis Societatis Patribus nimis molesti, pervicaces et protervi videntur. Verum Patrum prudentia et patientia cuncta tandem superantur et cunctando res restituitur.

Ex omnibus Sasatanae Peninsulae templis unum dumtaxat Cu<n>culimi situm sodalitate caret, coetera vel unam vel plures habent Christi fidelium [53r] sodalitates. Praeterea in Societatis collegio, quamvis prius haberetur, iustis de causis hac tempestate sodalitas non habetur.

Praeter has sodalitates, Christi fideles compari consilio pecuniam nonnullam colligentes quaestorem constituunt et quaesturae scribam, qui pecuniam ad festum aliquod peragendum impendant et impensas cum collecta pecunia in libro notent. Huiuscemodi festa fere sunt Deiparae Virginis in sacellis invocatae et nonnullorum Sanctorum, quorum beneficia et praesentem opem fideles implorant. [53v] Praeter hanc pecuniam, pagi domini e territorii redditibus pecuniam sufficiunt, qua templa substententur et titulorum festa peragantur. Ad hoc alius quaestor et alius scriba a populo seliguntur, qui pecuniam suffectam et impensas suo libro similiter notent. Arcae, quae huiuscemodi collectam servant pecuniam, binis clavibus clauduntur, quarum una Societatis Patri, altera quaestori traditur. In conscribendis impensis et pecuniae exactione, Pater, quaestor et scriba sua nomina in libro [54r] notant. Fere nullus fit pecuniae huius sumptus, non obtenta tacite vel expresse[d] Patris qui templo praeest facultate.

---

[d] *ms* expreve

---

[75] *I Cor.* XII, 31.

Caput 11m

De Sasatanae Peninsulae incolarum pia religione

Pia incolarum horum religio peculiariter enitet erga sacrum Christi Domini Corpus sub panis et vini speciebus reconditum. Ad hoc pro virili parte contendunt, ut in suis templis Christi Domini Corpus continuo adservetur. Largiter quisque suas, praeter publicas, destinatas pecunias sufficiunt. Praeterea singu[54v]lis noctibus vigiles templo, consignatis stipendiis, custodes apponunt, qui quidem custodes Christi Domini sacrum Corpus tum a domesticis furum insidiis tum etiam ab hostilibus infidelium latronum aggressibus suis armis tuentur. Cuiusdam pagi, Chinchinim nuncupati, coloni summo opere contenderunt ut in pagi templo sacrum Corpus assidue servaretur. Maioribus ad hoc opus erat sumptibus, tum quia Maurorum et infidelium terris satis proximus pagus est situs et pluribus indiget vigilia[55r]rum custodibus, et custodibus pluribus maius debetur stipendium, tum etiam quia sacro Christi Domini Corpori et servando et ferendo pene omnia sacra requisita deerant. Viri satis aegre, temporum penuria, aëris publici suffecturi erant pecuniam, et nimios futuros numerabant sumptus. Mulieres, ut ut poterant, suum muliebrem ornatum templi praefecto Societatis Patri pro requisitis sumptibus sponte, devote satis et hilariter offerebant. Praesertim catenas aureas, armillas et anulos pro nihilo ducebant, [55v] ut Christi Domini Corpus, verum, ut aiebant, thesaurum, in suo templo continuo tenerent.

Erga Deiparae Virginis imaginem mirum quantum bene afficiuntur tum viri tum etiam potiori iure mulieres ; Virgini Deiparae sat studere videntur. In pago Margano olim magnificum satis superque templum construebatur. Templi aedificator Deiparae Virginis imagini proprium in templo sacellum constructum destinavit. In eodem sacello Deiparae Virginis imagine collocata, pagi viri et mulieres aegre nimis pertulerunt, [56r] quandoquidem Deiparae Virginis imago templum ingredientibus et in templi medio manentibus obvia non patebat. Ut Virginis imaginem adspicerent, viros[e] inter mulieres et mulieres inter viros manere multotiens contingebat. Hinc pudor, hinc religio peracriter pugnabant, et diuturnas ad Virginis imaginem preces fundere nonnihil prohibebantur. Populi querelis quidam Pater permotus, importunis annuens postulatis, ex interioris sacelli ara ad externum altare, cunctis vel primum ingredientibus primo [56v] patens obtutu[f], Virginis imaginem exportans collocavit. Verum, cum huiuscemodi facinus, quamvis pium, non obtenta ordinarii praesulis sive magistratus facultate fuerit perpetratum, severo mandato Virginis imago interiori sacello restituenda decernitur. Rector collegii ad mandatum exequendum ab ordinario praesule destinatur. Mandati fama populus accurrit ad templum frequentissimus ; viri et mulieres pro virili parte mandato resistunt ; mulieres viris, ut ita dicam, viriliores, fortius impediunt. [57r] Quid plura ? Mandatum executioni non datur. Tandem aliquando, ut magistratibus mos gereretur, ut par erat et pietas exigebat et Christiana iubebat[g] religio, mandato locum cesserunt, hac pacta conditione, ut Deiparae Virginis imago interiori sacello restituta mox iterum exteriori arae reddita cunctis patens collocaretur. Sic quinque dierum assiduis vigiliis noctu diuque viri et mulieres in templo

---

[e] *ms* viri || [f] *ms* obtuto || [g] *ms* judebat

perseverantes Deiparae Virginis imaginem in exteriori ara veluti in arce servave[57v]runt.

Mendicantibus pauperibus, ut ut possunt, consulere summopere student. Cum matrimonia celebrant, in sponsi sponsaeque domibus non modo divitibus, verum etiam largius pauperibus convivia praestantur. Sic plurimis diebus satis superque pauperum consulitur fami.

Mulieres in templo, praesertim adolescentulae et quae nondum ad maturitatem pervenerunt, velato manent capite ; idem in sacellis et in via penitus servatur. Cum viris ibidem non loquuntur ; domi nonnisi cum proximioribus cognatis [58r] et affinibus. Adeo luxuriae vel nomen ipsum abominantur, ut, cum luxuriae venalis insignibus calceatae antiquitus[h] lupanarium publicae mulieres incederent, id temporis honestae mulieres omnes nudis incedant pedibus, non solum domi, verum etiam in templis, sacellis et in viis.

Viri et mulieres pene omnes in morbum incidentes primum et praecipuum curae remedium Christianae fidei benefica et animis salutaria sacramenta aegris convenientia protinus postulant. Sacram Christi Domini historiam, Evangelium nuncupatum, recitari a sacerdote summopere petunt. [58v] Super sacra illa verba permagnam salutis et prosperitatis spem secura mente concipiunt ; usque adeo Christianae legis sacris ritibus et ceremoniis adhibitis falsorum numinum penitus obliviscuntur superstitionem. Defunctorum fidelium animis quae lustrali igne ad beatitudinem pure consequendam expiantur, admodum student. Piis operibus sacris praesertim iis opitulantur, et revera ex huiuscemodi studio plurimas et maximas relatas gratias experiuntur.

Caput 12m

De praecipuis quibusdam [59r] eventibus qui Christianae fidei veritatem in Sasatana Peninsula confirmarunt

Primus et potissimus, quamvis tempore posterior, recensendus videtur casus qui Christianae fidei praecipuam veritatem declaravit, testibus iuratis ordinario magistratu comprobatus. In pago Benaulimo, ut moris est etiam in coeteris, per singulos annos frequens populus ad templum accurrebat sacro Christi Domini Corpore reficiendus. Quaedam virgo matura, viro e Sudrorum [76] genere orta, sumpsit sacrum illud epulum et, postquam ore suscepit[i], nausea [59v] laborans sacram hostiam ex ore trahens syndone celabat[k] (hac operiebatur, ut moris est apud peninsulae huius mulieres) et extra templum egrediebatur, impia vel nescia Christi Domini Corpus clam proiectura. Interim sacra hostia sanguine manare[l] coepit adeo copioso, ut syndonis pars non exigua satis cruentaretur. Etiam adolescentula, ut Hostiae cruore syndon rubebat, ita pudore nimis affecta magis ore rubefacta[m] videbatur. Iterum ad sacram mensam accedens Societatis Patri, qui templo et populo praeerat, rem patefecit. [60r] Usque ad hunc diem sacra illa Hostia cum syndone cruentata permanet, sacramenti huius veritatem sine fine confirmatura.

---

[h] *ms* antiquitas || [i] *ms* succepit || [k] *ms* coelabat || [l] *ms* manere || [m] *ms* rubaefacta

---

[76] *Sudra* representa a quarta classe do regime social indo-ariano. Nos tempos rigvédicos denominavam-se *dasyu* ou *dasa*, nomes que foram substituídos por *Sudir* em Konkanim. Dalgado, II, 322. Entre os cristãos de Goa esta classe constitui a maioria da população e alguns deles são gancares.

In alio pago, cuius nomen iustis de causis praetermittitur, quaedam adolescentula viro matrimonio coniuncta febri laborabat et vita periclitabatur. Precibus a parentibus pro filiae vita ad Deum optimum maximum et ad Virginem Deiparam fusis, filia melius habere coepit. Nonnullorum impiorum consilio stulti parentes ad falsi numinis templum iuxta peninsulam situm, pro filiae acceleranda salute dona [60v] miserunt, et falsi numinis imploraverunt opem, a quo dari non poterat. Iusto veri Dei iudicio adolescentula, quae in dies magis ac magis saluti restituebatur, novo succumbens morbo naturae concessit. Mater nimio dolore percita communes humanae salutis hostes advocavit, ut ipsorum opera suae vitae finem imponeret. His agitata furoribus pene demens decubuit. Defunctae filiae parentalibus a patre solutis, innumeri humanae salutis communes hostes decumbenti matri sese obviam [61r] fecerunt. Illa visu perterrita suis domesticis omnibus spectaculum patefecit. Pagi illius in sacris praefectus sive vicarius, Societatis Pater et sacerdos, a domesticis advocatur. Pater de re certior factus, minus sibi fidens, in humanae salutis communes hostes Dei optimi maximi et Sancti Patris Ignatii, Societatis fundatoris, opem implorat. Domum ingreditur, ubi mulier decumbit. Domestici mulierem sic alloquuntur : « En Pater advenit». Mulier responsum dat : «Duo Patres huc advenerunt, nos[61v]tri templi Pater vicarius et alter senior veneranda calvitie decorus ; huius aspectu communes hostes foras eruperunt et per fenestram mihi minitantur». Pater, salutiferae Christi Domini crucis frustulum secum habens, eam ad fenestram apponit his verbis : « Ecce crucem Domini, fugite partes adversae» [77]. His verbis et crucis ligni praesentia communes hostes, ut mulier testabatur, illico aufugerunt. Hoc suc<c>essu, crucis potestas, falsorum numinum impotentia, fidei valor, veri Numinis iustitia et Sancti Patris [62r] Ignatii patrocinium satis superque cla<r>uerunt.

Quidam puer, cuius nomen, utpote adhuc in vita manentis, consulto reticetur, quodam die festivo, matutino tempore, e cognatorum pago Chinchinim ad proprium pagum Orlymum revertebatur, verna comitante, missae sacrificio praesens futurus. Iuxta quemdam Chinchinim pagi lacum, ubi quondam falsi numinis sacellum situm fuerat et iam pene dirutum videbatur, ambulanti puero quidam Aethiops [78] sese obviam ex diruto sacello fecit. Mox puerum per[62v]contatus quo vaderet, hoc a puero responsum accepit : « Missae sacrificio praesens futurus ad templum eo». Quo responso accepto, Aethiops [n] puero suadet ne ad templum progrediatur, in diruto sacello reconditum thesaurum puero pollicetur. Puer satis religiosus et pius his verbis Aethiopem alloquitur : « Ut missae sacrificio praesens fiam, cunctos derelinquam terrae huius thesauros». His dictis, e diruto sacello innumeri pene Aethiopes egredientes puerum aggrediuntur, at puer Iesu nomen invocans omnes [63r] fugat ; verum, spectaculo perterritus, pene mortuus in terram decidit. Verna, qui puerum longe sequebatur, ut pervenit timidus et stupefactus, exanimem puerum humeris imponens ad patriam domum reportat. Quatuor circiter dies puer exanimis domi manet oculis clausis. Interim nonnulla vitae signa in puero notantur. Tandem, apertis oculis et ore, puer loquitur,

---

[n] *ms* Aethiopo

---

[77] Antiga fórmula litúrgica romana, que formava a antífona 3ª. das Vésperas do Ofício da festa de Exaltação de Sta. Cruz, 14 de Setembro.

[78] Uma metáfora para exprimir a figura de demónio, por semelhança de negritude.

rem narrat domesticis et exteris, qui frequentes convenerant, praesertim Societatis [63v] Patri qui ibi vicarii munere fungebatur.

In alio pago, cuius nomen praetermittendum videtur ne fures revelentur, in proprio templo super quandam aram Christi Domini Infantis imago collocata a populo devote colitur. Imago haec, argenteis armillis et aureis anulis quadam nocte redimita, in eadem ara collocata manebat. Duo fures eadem nocte clam templum ingressi, ad imaginis huius aram accedentes aurum et argentum furari intentabant. Infantis imago fures increpans, eis mortem [64r] minitabatur. Interim fures immobiles evaserunt veluti lapides, tantummodo loquebantur ut homines. A Puero Iesu delicti veniam suppliciter petebant, vindictam deprecabantur[o]. Tandem imago, sponsionem a furibus postulans, ne deinceps furtum perpetrarent et ad bonam frugem sese converterent, spondentibus veniam indulsit et corporis motum precantibus restituit. Huiuscemodi eventus fures cuidam e Societate sacerdoti sub secreto narraverunt.

Ut plurimum sicco coelo, satis infenso [64v] frugibus, Christi fideles in hac peninsula publicis precibus pluviam a Deo postulantes, extra templum longo ordine devote procedentes voti compotes fiunt et in eadem via sub diu ambulantes pluvia imbuuntur. Unde alacrius Christianae fidei valorem confitentur et falsorum numinum superstitionibus renuntiant firmiter satis. Eodem modo Christianae Reipublicae, sacris ritibus et caeremoniis adhibitis, morbi, fames et ipsimet humanae salutis hostes expelluntur.

[65r] Caput 13m

De praecipuis mirabilibus quarundam sacrarum imaginum quae in Sasatana Peninsula coluntur

In pago Quelua nuncupato, nuper Infantis Christi Domini proposita statua quondam in scopulis a naufragio reperta[79], populum in Christiana fide satis confirmat. Cuidam puellae, quae nimis clauda propriis incedere nequibat pedibus, pedum motum et liberam ambulationem mirabiliter dedit. Eundem pedum motum et liberam ambula[65v]tionem claudo puero coram frequenti populo largiter donavit. Caeco cuidam viro visum, elephantiaco salutarem munditiem, nihil proficuis naturae remediis, illico praestit<it>. Steriles mulieres, Infantilis huius imaginis praesentia, fertiles effectae, marium filiorum felici partu matres efficiuntur. Siccitatis elapso diuturno tempore, magna segetis iactura, tandem aliquando, per campos hac sancta imagine devote super altare quod<d>am portatile sericis velis et cereis accensis ornatum [66r] cum pompa baiulata, pluere coepit : opportuna[p] pluvia satis copiosa. In eodem pago quaedam parva simia in cuiusdam domo ferreis catenulis vincta curiosius alebatur. Quadam die, domus domino absente, simia ferreis abruptis vinculis aufugit. Domestici, venturi domini metuentes iram, coeteris auxiliis ad simiae reditum inanibus cognitis, ad templum et ad imaginem Infantis accurrentes, simiae reditum ab Infante divinoque Domino praestolari coeperunt. Mirum : illuc illico simia, velociter accedens [66v] praeter morem, precantium ultro sese tradidit manibus.

---

[o] *ms* deprecabuntur || [p] *ms* oppurtuna

---

[79] Esta imagem achada pelo P.e Bento Ferreira S.I. numa rocha em Sena, quando vinha de Moçambique para Índia em 1640, após o naufrágio da embarcação em que viajava.

In pago Verna nuncupato satis venerabilis adest Beatae Virginis, quae Deum genuit, imago. Ante hanc sacram imaginem quidam claudus a consaguineis adsportatus, cum suis incedere nequiret pedibus, suppliciter a Deipara liberam petiit ambulationem. Imago ad supplicem claudum huiuscemodi verba locuta dicitur : « Surge et ambula »[80]; quibus verbis vix prolatis, claudus surgens suis incedere coepit pedibus et deinceps ad mortem [67r] usque satis expeditus ambulavit.

In pago Assolona, qui quidem pagus Societatis tyrocinio pertinet,[q] in templo beati Stanislai[r] [81] pulchra satis imago proprium habet altare. Illuc quodam die mauri latrones cuncta penitus populaturi per vim ingressi, coeteris templi imaginibus sacrilegas manus iniicientes, unam tantummodo beati Tyronis imaginem intactam dereliquerunt : quandoquidem, ut ipsi postea fatebantur, illa imago sive depicta tabula lumen quoddam irradians veluti obcaecans ipsos eiiciebat[s].

[67v] Quo tempore mauri hostes Sasatanam Peninsulam populaturi aggrediebantur, in pago Chinchinim quidam templum incenderunt. Quaedam Deiparae Virginis imago incendii tempore, dum Mauri per pagum grassabantur, inventa fuit extra templum penitus intacta, quamvis furentes latrones, sacris imaginibus nimis infensi hostes, illac transirent. Usque adhuc nescitur quis sacram illam imaginem ab incendii flammis extraxerit[t], quin imo impossibile videtur mortalem hominem incendio flagrans templum [68r] ingredi valuisse.

Caput 14m

De viris et mulieribus pietate insignibus quibus haec peninsula floruisse videtur

Narrationis huius primum locum iure quidem occupabit quidam brachman nomine Gaspar, cognomine Egro. Hic ex praecipuo pago Margano, pauper quidem sed ex proceribus unus, ut vitae consuleret, exactor aeris publici regium solvebat tributum. Verum, propter pauperiem eius manibus veluti pice perunctis, nonnihil publicae pecuniae contra ius et fas[u] [68v] inhaerebat. Singulis diebus, dum sacrum in templo fiebat, religiose satis adstabat, illud saepe amicis repetens : « Deus optimus maximus mihi propitium tandem spero, quandoquidem quotidie Missae sacrificio indesinenter adsum ». Igitur in dies, alieno vivens aere, nihil domi reservabat. Irruentibus in peninsulam mauris hostibus sive latronibus, obviam casu sese faciens, ab iis captus et vinctus in quoddam palmarum praedium adducitur. Homo, ut procera statura, ita non abiecta forma, mahometicae superstitionis dignus Mauris [69r] videri coepit. Quamobrem Mauri nimis pervicaces hominem blanditiis et promissis solicitare coeperunt ut, Christianam abiiciens fidem, mahometicae superstitionis asseclis adscriberetur. Verum homo, revera vir, divinis faven-

[q] *ms* ideo *del.* || [r] *ms* Kstanislai || [s] *ms* eiciebat || [t] *ms* exthraxerit || [u] et fas *Arcamone add.*

[80] *Act.* III, 6.

[81] Nesta data Santo Estanislau Kostka (m. 1568) não estava ainda beatificado formalmente (sê-lo-á em 1670); gozou porém bastante cedo dum culto limitado. Assim se explica que na igreja dedicada a Nossa Senhora dos Mártires (v. cap. 6), de Assolona, aldeia que fornecia a renda para o noviciado, houvesse um altar a ele dedicado.

tibus auxiliis Christianae fidei satis tenax huiuscemodi responsum Mauris dedit : « Quamvis imperii supremum culmen mihi pollicitaremini, ut Christianam fidem abnegarem, vel proposita morte caeterisque vitae obiectis diuturnis poenis, Christianam fidem nullatenus derelinquam ; Christi sum fidelis, Christi [69v] fidelis ad mortem usque manebo ; quod Christo, ut debueram, perfectam non praestiterim servitutem, admodum me paenitet ; ablatum restituendi facultas mihi nulla penitus, attamen Deum optimum maximum summopere precor ut mihi meorum delictorum veniam indulgeat ; hanc veniam per Dei Filium mihi futuram spero ; quamobrem hic adsum : corpus occidere, animum Christi fidelem nullatenus occidere valueritis» [82]. His dictis, genua flectens, iunctis manibus, oculos ad caelum elevans, [70r] mox collum gladio subiiciens sponte sese neci obtulit, et vitam vero Deo Christianaeque fidei[v] libenter devovit, a Mauris gladio in frusta[w] concisus.

In alio praecipuorum pago, cuius nomen consulto iustis de causis praetereo, quaedam mulier aderat decem et octo circiter agens aetatis annos. Haec propter corporis formam inter pulchriores Europae satis insignis appareret, verum animi dotibus et religione pulchrior videbatur. Annum iam nupta, magis ac magis [70v] in dies oppressa macie, ignoto morbo succumbens animam agebat. Affinium et cognatorum nonnulli Christianae religioni contrarias medicinas, falsorum numinum adhibita superstitione, pro salute restituenda aegrotae comparabant. Verum infirma mulier, valentibus antecellens viris, in Christiana religione satis firma, mortem potius libenter eligere quam falsorum numinum superstitionem acceptare fatebatur. Ad haec Societatis [71r] Patrem accersens, extremam infirmorum unctionem suppliciter petiit, huiuscemodi superaddens verba : « Christi fidelis sum ; mortuis Christi fidelibus aeterna vita praeparatur ; aegris Christi fidelibus, a Christo Domino constituta medicina, infirmorum scilicet oleum sanctum mihi detur ; si mihi haec minus profuerit, iuxta Dei voluntatem libenter moriar ; verum, magnam in spem venio me, iuxta Christi Domini manda[71v]tum [83] perun<c>tam, saluti restituendam». Quid plura ? A Patre sacro oleo peruncta, mox Patre decedente, prohibitis partus doloribus filium valentem satis in lucem edidit ; illico saluti restituta.

Alia mulier divitiis nimis affluens, adhuc in vita superstes marito vita defuncto, vitae huius pompis nuntium omnino remisit. Cilicio induta, ieiuniis macerata, proprium corpus continuo ferreis cruenta<n>s flagellis, prole sterilis, pauperum benigna mater evasit. [72r] Eorum qui in carcere detinebantur sollicitam sese habuit sororem ; eius domus pauperum peregrinorum ut publicum hospitium, ita mirae castitatis contubernium ab omnibus iure pr<a>edicanda videtur. Dum vir viveret, inter pulchriores peninsulae numerabatur ; verum viro vita defuncto, ne coeteris minus casti amoris scintillam iniiceret, nonnullis, ut aiunt, unguentis oris formam consulto deformem effecit.

Viduae nuptaeque laudibus, cuiusdam [72v] virginis adhuc vivae praeconium adiungo. Quaedam virgo satis dives, quam plurimis hominibus recusatis sponsis, solum Christum Dominum sponsum elegit ; haereditate cognatis derelicta, annuum nummorum pensum sibi solvendum imposuit. Verum cognati postmodum ingrati animi, nullum pensum sol-

[v] *ms* fideis || [w] *ms* frustra

[82] Cf. *Mat.* X, 28.
[83] *Ep. Iac.* V, 13-15.

ventes, summa pauperie virginem oppresserunt. Virgo, ut lites prohiberet et tota Domino dederetur, propriis manibus laborare coepit, [73r] ut victui consuleret, id solum dolens se propter propriarum manuum laborem minus Deo et divinis deinceps vacaturam. Praeter propriam domum et templum, nullius ingreditur domum, neque aliorsum suscipit iter.

In alio ex praecipuis pago quidam adolescens adhuc vivens, e Brachmanum genere, castitatis satis tenax, inter divites numeratus, sacerdos fieri cupiebat vel saltem vitam perpetuo coelibem se ducturum decreverat. Genitor huius e vivis decesserat[x], genitrix vidua coelibi filio [73v] sponsam invenit. Verum filius, propositi tenax adhuc, se sponsam non ducturum firmiter matri respondit. Sed iustis de causis Societatis quidam Pater adolescenti consilium dedit, ut viduae genitrici morem gereret et sponsam acceptans uxorem duceret, quandoquidem matris praeceptis obedire propter Dei legem tenebatur. Adolescens Patris huius consilio paruit, sed ad nuptias minus festive, lacrymose magis inter caeteros laetantes accessit. Verum vitam agit non solum ut frugi homo [74r], sed etiam ut iustus et sanctus ab omnibus dictus.

In alio praecipuo pago, quidam puer, id temporis aetate duodennis, triginta fere aureorum haeres, coelibatum servare perpetuum instituens, quotidue duarum horarum spatio ante aram flexis genibus Deum suppliciter rogat, ut ipsi ad perpetuum servandum coelibatum opem firmissimam praestet. Innumerae pene puellae perpetuam voverent Deo virginitatem, attamen virginum sacrarum hic domus nulla. Goae lusitanarum virginum, quae Deo virginitatem sacrarunt, domus est fundata [84]; [74v] verum, tria millia aureorum opus cum singulis sit, faciliores redduntur nuptiae, quae sex<c>entum aureorum summam ad summum requirunt. Igitur huiuscemodi voto minus favere valemus. Utinam hic ex aliquibus piorum hominum donis[y] sive legatis duae fundarentur domus, sacrarum virginum una, piarum viduarum altera! Pretiosiora quidem et Deo Domino acceptiora fierent vasa, coeteris argenteis et aureis vasibus quae hic in templis congeruntur.

In alio pago, Curtarimo, quidam homo frugi satis e Brachmanum genere, nullius culpae reus, a quodam inimico latronibus addito [75r] quadam nocte domi a<g>gressus, vulneratus et domesticis supellectilibus, quin etiam pecunia et vestibus, expoliatus, nullo modo induci potuit ut inimici latronumque nomina palam diceret, ne iis minus parcere et Christi Domini dicto minorem morem gerere videretur. Illa repetebat verba: « Dominus dedit, Dominus dabit, si voluerit; Domini voluntas fiat ». Verum postea triplo ditior redditus mihi videtur hac tempestate senectuti proximus.

E vilioribus generibus non desunt pii viri et mulieres. Quidam satis vilis genere, sed nobilis coram Deo, super collem quendam in pago Verna [75v] nimis arctam habitans casam, in dies propriis manibus laborans, sibi parcus, pauperibus suam mercedem largior impertitur. Cuidam meretrici postea singulis diebus nonnihil pecuniae impertiri coepit, ne peccata perpetraret et eam tandem sibi uxorem duxit ut tutius castam[z] servaret.

---

[x] *ms* descesserat || [y] donis *Arcamone add. supra; prius* dominis || [z] *ms* cestan ||

---

[84] Fundada com autorização d'el-rei Filipe II de Portugal (III de Espanha), o qual também aceitou o seu padroado, pelo arcebispo D. Frei Aleixo de Menezes e confirmada perpetuamente pelos Papas Paulo V e Gregório XV. A construção começou em 2/7/1606 e concluiu-se em 1627, recebendo o título de Mosteiro de Santa Mónica e a regra dos agostinianos. A primeira prioresa foi Soror Filipe da Trindade, viúva, natural de Ormuz. M. J. G. de SALDANHA, *História de Goa*², II (Nova Goa 1926) 127-140.

Quaedam vidua dives satis e pago Varca quendam cognatum alere coepit. Verum, blandum et modestum experiens, illi largiter pecuniam tribuens contentum dimisit, et alium cognatum, dominum magis, domi recepit, quem minus bene morigeratum imo dirum [76r] percussorem agnoverat. Illius verbera et verba imo opprobria pro Christo Domino, ut ipsa aiebat, ad mortem usque pati coepit ; et patitur usque adhuc.

Exemplaria proposui ; eorum formam bonis moribus plurimi plurimaeque dicuntur induere.

Caput 15m

PROREX, ARCHIEPISCOPUS ET DUX QUI CHRISTIANAE FIDEI PROPAGANDAE IN HAC PENINSULA PRAESENTISSIMAM OPEM PRAESTITERUNT

Michael de Noronha [85], comes oppidi quod Lignares nuncupatur, in India prorex pro lusitano rege vices gerens, ardentissimo flagrans studio [76v] propagandi Christianam fidem, in hac peninsula plurimum insudavit. Hic, ad peninsulam accedens, cum plurimos infideles falsorum numinum cultores adhuc superesse comperiisset, horum proceres, quin imo familiarum patres, advocavit. Advocatis et in unum coactis praesens, apud homines huiuscemodi dicitur concionem habuisse : « Mei regis propositum intentum vobis proponere iamdudum mihi in consilio fuit. Tandem aliquando, nonnullo vacans otio, peninsulam hanc a<c>cessi, mei regis vestrique Domini propositum [77r] intentum vobis edicturus. Equidem, Regis misericordiae libenter concors, de iis quae in Regem perpetrastis certior factus, misericors magis quam rigoris tenax libentissime videbor. Largius parcam, rigori parcus, miseratione benignus. Attamen unum tantummodo reis opus esse dico : Christianae fidei sunt adscribendi, ut, velut innocui, vita, bonis et pristinis fruantur privilegiis et praerogativis. Insuper meus nunquam deerit favor. Sin minus, nimis iustus erga superstitiosos haberi gloriabor. Quam[77v]obrem unusquisque vestrum suaemet conscius culpae sibi boni consulat, suo regi, qui in terris gubernat, reconciliatus ; divinum, qui in terris coelisque[a] gubernat, regem recognoscat Christianae fidei libenter ascriptus. Ni faciat, exulem ex hac peninsula, patriaque extorrem deinceps habe<b>o, tecti et aquae et ignis interdictione proscriptum. Igitur in hac aula simul coacti de re vestra iudicate. Ego protinus abeo, foris expecto, de vestro consilio mox certior faciendus». His dictis, prorex e concilio decessit. Verum Dei favente [78r] gratia, omnes simul uno ore sese cum suis familiis Christianae fidei libenter adscribi fatebantur. Quamobrem singulorum singulis familiis convocatis, Christiana respublica mira crevit propagatione. Mox omnes Christianae fidei rudimentis imbuti, sacro abluti lavacro Christi fidelium coetui nomen dederunt. Pius prorex sacrum cohonestavit lavacrum, quin etiam praecipuos lusitanos proceres qui Goae degebant advocavit, ut novis Christi fidelibus novi genitores haberentur. Sumptus totus proregis impensis largissimus [78v] fuit. Ab eodem prorege novis Christi fide-

---

[a] terris ... que *Arcamone add.*

---

[85] Miguel de Noronha, 4.º Conde de Linhares, esteve na Índia com o título de Vice-rei em 1629-1635. Em Goa pôs todo o seu cuidado em levantar construções e fundar estabelecimentos segundo as necessidades da época. SALDANHA, I (Nova Goa 1925) 154.

libus benigne satis data munera, triginta millia aureorum, et fortasse quadraginta, pretio recensentur.

Frater Alexius de Menezes[86], claris natalibus ortus, eremitanorum Sancti Augustini sacro coetui adscriptus, ad Goanum archiepiscopatum assumptus, peninsulae huius colonis Christiana fide imbuendis pro virili parte suam operam navavit. Semel atque iterum hanc peninsulam ac<c>essit, quamplurimos blande satis et benigne ad Christianam fidem attraxit[b]. Nec pau[79r]ca templa, fundavit, proprio adiuvans pios sumptus aere, dignus qui postmodum ad bracharensem archiepiscopatum, Hispaniae primam sedem[87], a summo pontifice regeque Lusitaniae promoveretur.

Andreas Salema[88], peninsulae huius dux, in Raciolensi arce satis superque in Christiana fide propaganda diligens dicendus videtur. Quandoquidem liberis carens filios Christianae reipublicae veroque numini gignendos suis divitiis summopere curavit. Nullus penitus Christianae fidei, hoc duce, adscribe[79v]batur, quin largiter vel pecunia vel muneribus ab ipso afficeretur. Quin etiam, e Maurorum terris falsorum numinum cultores ad hanc peninsulam promissis convocabat, venientibus promissa solvebat, demum proposito assentientes Christianae fidei hilariter tanquam novos habitos filios conscribebat.

Caput 16m

De Societatis Patribus qui in hac peninsula insudaverunt

Sudor sanguineus coeteris sudoribus videtur anteferendus. Pater Rodulphus Aquaviva, Hadriensis Ducis filius, Patris Claudii Aquaevivae[89] fratris legitimus liber, [80r] coeteris Societatis Patribus in hac peninsula superior praepositus, mire[c] insudavit laboribus et consilio, demum effuso sanguine vitam devovit.

Regis Sebastiani mandato super ducenta falsorum numinum templa Lusitani in hac peninsula diruerunt. Huius coloni falsorum numinum

---

[b] *ms* atthraxit || [c] *ms* mirum

---

[86] Filho de D. Aleixo, aio d'el-rei D. Sebastião Nasceu em Lisboa a 25/1/1559 e professou na Ordem Agostiniana aos 27/2/1575, com o nome de Frei Aleixo de Jesus. Nomeado arcebispo de Goa por carta régia de 21/11/1594 e sagrado no Convento de N. Sra. da Graça em Lisboa a 26/3/1595, entrou em Goa em Setembro do mesmo ano com grandes manifestações de júbilo. Além de várias instituições que fundou, em 1599 celebrou o Sínodo de Diamper e, em 1606, o quinto Concílio provincial de Goa. Cf. *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, XIII (Lisboa 1972) 330.

[87] Veio ocupar esta Sé de Braga pela morte de D. Frei Agostinho de Castro, seu tio. Recebeu o pálio no terceiro domingo de Julho de 1612 e entrou em Braga no dia 8 de Agosto do mesmo ano. Faleceu em Madrid aos 3/5/1617 e o seu cadáver foi sepultado no Colégio dos Eremitas de Sto. Agostinho e a seguir trasladado para o Convento de N. Sra. de Populo em Braga. Ibid.

[88] André Salema, que também exerceu vários cargos durante o período de 1632-1643, tais como Provedor mor dos contos, Capitão de Baçaim, Vereador da Fazenda Geral. P. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, I (Bastorá Goa 1952), pp. 220, 397; II (1953), pp. 316, 326, 403, 472.

[89] Claudio Aquaviva, filho de Giovanni Antonio, duque de Atri. Nasceu aos 14/9/1543; foi camareiro secreto de Pio IV e Pio V. Aos 24 anos entrou na Campanhia de Jesus no noviciado de Sto. André em Roma. Em 19/2/1581 foi eleito Geral da Companhia, até à sua morte em 31/1/1615.

superstitiosi cultores ira nimis perciti, lusitano praetori nuntium remittentes, mauro regi morem minus bene morigeratum gerere decernebant. Verum, novo praetore [90] perveniente, pacis res cum Lusitanis plerique composuerunt. Quinque pagorum coloni [80v] qui superstitiosorum templorum destructionem prohibuerunt in superioribus capitibus numerati [91], pacis res componere noluerunt. Illuc a novo praetore Pater Rodulphus legatus ut pacis res componeret, quatuor Societatis assumpsit comites et duos lusitanos tabelliones, plurimis sequentibus tum Societatis tum lusitanorum tabellionum famulis. Cu<n>culimum pervenientes ab innumeris superstitiosorum hominum copiis aggressi, impietati pro pietate resistere nolentes, unanimiter omnes sponte [81r] sese morti obiecerunt. Pater Rodulphus, cruribus incisis, sagitta transfixus, capite evulso e vivis decessit. Patris Rodulphi socii, qui vitam devoverunt, hi sunt : Pater Alphonsus Pacheco, castellanus, e nobili Menoyae domo, lancea transfixus ; Pater Petrus Berna, italus [92], ut mihi videtur bononiensis, qui templorum solicitaverat destructionem, plurimis in toto corpore confectus vulneribus ; Pater Antonius Franciscus, lusitanus conimbricensis, capite bifariam caeso ; Frater Franciscus Aragna, goensis archiepiscopi [93] fratris filius, e Societate egressurus, cum coeteris in Chris[81v]tianae fidei testimonio firmus inventus, circa falsi numinis templum vinctus pertractus cum vitae promissis ut falsum numen adoraret, vitam recusans arbori alligatus, telis confixus, in Societatis militia cum palma remanens, victor caelum intravit [94].

Pater Thomas Stephanus [95], anglus, Londini natus, satis superque atramentario sudore in hac peninsula insudavit. Doctrinae christianae summam sive breviarium terrae huius lingua [96] composuit, quod per omnium manus usque [82r] adhuc fertur et legitur. Insuper terrae huius lingua et proprio carmine puranam [97], id est historiam, compegit, in qua

---

[90] Era D. Francisco Mascarenhas, que foi o primeiro Vice-rei da Índia (1581-84), nomeado por Filipe I de Portugal (II de Espanha) com o título de Conde da Horta.

[91] Como *supra* nos capítulos quinto e sexto.

[92] Era suiço, natural de Ascona.

[93] D. Gaspar de Leão Pereira, que foi o 1º e 3º arcebispo de Goa (1560-67) e (1574-76). Assistido pelo Patriarca de Etiópia e pelo bispo de Malaca, sagrou pela primeira vez na Índia na pessoa de Melchior Carneiro, bispo eleito de Niceia e 2º coadjutor do dito Patriarca.

[94] Os seus cadáveres foram lançados num poço e mais tarde removidos e sepultados em Rachol. Em 1597 foram trasladados para o Colégio de S. Paulo o Velho ; em 1793 foram trasladadas as relíquias para a casa do noviciado em Chorão e sigilados num caixão de cinco repartimentos. Desde 3/11/1863, por ordem de autoridade eclesiástica, conservam-se na sacristia da Basílica de Bom Jesus em Goa.

[95] Th. Stephens, primeiro inglês missionário na Índia (por espaço de 40 anos). Nasc. em Bushton, Wiltshire, em 1549, entrou no noviciado de S. Andrea del Quirinale, em Roma, a 20/10/1575 e veio para Goa em companhia de Pietro Berno em 4/4/1579. Ordenado sacerdote foi reitor do colégio de Rachol em 1583-88 ; nos anos seguintes trabalhou em várias partes da península de Salcete e faleceu na Casa Professa em 1619. São dele o célebre *Purana* na língua marata, dedicado ao arcebispo de Goa, D. Frei Cristóvão de Sá e Lisboa ; *Doutrina Cristã* e *Arte da Lingua Canarina*, em konkanim. SOMMERVOGEL, II, 468-69 ; G. SCHURHAMMER, *Gesammelte Schriften*, II, *Orientalia* (Rom-Lisboa, 1963 ; BIHSI XXI) 367-376. - Nos últimos anos foram publicadas por Schurhammer, em AHSI 26 (1957) 67-82 e em *Orientalia*, 377-391 : uma carta ao seu irmão Ricardo, em que fala dos cinco mártires de Cuncolim ; duas cartas ao P. Geral, de 1601 e 1608, e Necrológio, segundo os originais do ARSI. Também por A. K. PRIOLKAR no *Journal of the University of Bombay*, 25 (1956) 114-125.

[96] É língua brâmana-canarina de Goa e não de Canará. Forma elegante do konkanim, muito aproximada do marata.

[97] O livro *Purana* (Kristipuran) teve ao menos quatro edições em marata. A última em

Sacra Scriptura pene tota resumitur, peninsulae huius colonis (mulieribus praesertim) valde accepta<m>.

Pater Stephanus de Cruce [98], natione gallus, in Lusitania Societatem ingressus, ad hanc Indiam missus, vitae sanctitate satis insignis, huic Sasatanae Peninsulae destinatus, alteram puranam sive historiam edidit satis magnam [99], [82v] in qua superstitiosus falsorum numinum cultus et fabulae mire [d] reiiciuntur et reprobantur. Historia carminibus composita utinam terrae huius propriis literis exarata prodiisset! Idem de coeteris ab aliis conscriptis libris censendum videtur.

Pater Didacus Ribera [100], lusitanus, *Sanctorum florem* Patris Petri Ribadenerae [101] ex hispana lingua in terrae huius lingua<m> eleganter et clare transtulit. Insuper cardinalis Bellarmini cathechismum grandiorem in eadem lingua satis profi[83r]cue interpretatus [102] [e] super coadiutoris spiritualis munus sese excellentem habuit.

Pater Antonius Saldanha [103], castellanus origine, lusitano patre, genuensi sive veneta matre ex Olivarum familia, in Aphrica natus, legitimus filius, Indiae proregis nepos, in Indiae Societatem ingressus, a philosophiae studio propter diuturnum morbum remotus, peninsulae huic destinatus et missus, satis superque terrae huius linguam perdidicit, ita ut indigena videretur. [83v] Plurimos transtulit libros satis proficuos. Unum tantum in lucem edidit [104], coeteros manuscriptos morte occupatus in arca dereliquit sive dispersit. Liber in lucem editus plurima divi An-

---

[d] *corr. ex* mirum || [e] *ms* interpetratus

---

alfabeto devaganárico, feita em Poona (Prasad Prakasan) 1956, 8° (4)2-15-96-1076 pp. É prefaciada por Mons. Andrew De Souza, então bispo de Poona.

[98] Etienne de la Croix, nascido em S. Pedro de Bosguérard (Eure) em 1579. Entrou para o noviciado dCdJ em 1599. Partiu para a Índia em 1602 e fez os seus estudos em Goa; foi mestre de noviços e reitor da Missão de Salcete, onde veio a falecer a 24/9/1643. É chamado Crucius, de Cruce, da Cruz. SOMMERVOGEL, II, 1687.

[99] Por outro nome *Discursos sobre a Vida de S. Pedro*, livro em que se refutam os erros principais do paganismo e se declaram alguns mistérios da fé cristã. Os tais discursos versejados na língua brâmane marata são divididos em dois tomos. Foram impressos em Goa, na Casa Professa de Jesus, 1634, 2 vols. Innocêncio Francisco da SILVA, *Diccionario bibliographico Portuguez*, II (Lisboa 1859) 239.

[100] D. Ribeiro nasceu em Tomar em 1561 e aos vinte anos de idade foi admitido na CdJ em 1581. Durante 50 anos foi missionário em Salcete, ensinou gramática por três anos e morreu em Goa no colégio de Rachol a 18/6/1635. As obras mencionadas e por ele traduzidas foram impressas no colégio de Rachol, uma em 1632 e outra, s.a. SOMMERVOGEL, VI, 1759. - D. BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*², I (Lisboa 1930) 673 diz expressamente que era natural de Lisboa e não de Tomar. Item o necrológio do ARSI, Lusit. 58 II, 299r. - Também traduziu a *Arte da Lingua Canarina* do P.^e^ Tomás Estêvão. BARBOSA MACHADO, l.c.

[101] Pedro de Ribadeneira (1527-1611). Cf. SOMMERVOGEL, VI, 1724-1758. Cf. n. 12, *Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos* (Madrid 1599...).

[102] Trata-se da *Declaração da Doutrina Cristã / Coligida do Cardeal Belarmino*, livro impresso no Colégio de Sto. Inácio da Companhia de Jesus em Rachol no ano de 1632.

[103] A. Saldanha, de pai português e mãe italiana, nasceu em Mazagão (África) em 1598. Quando contava dezasseis anos passou para Índia com o desejo de abraçar a carreira militar. Porém, chegado a Goa mudou do propósito e alistou-se na Companhia de Jesus em 1615. Passou 40 anos na Missão de Salcete, tendo aprendido a fundo a língua konkani, na qual deixou algumas obras ainda inéditas, e findou a sua carreira no Colégio de Rachol em 15/12/1663. SOMMERVOGEL, VII, 459-460; BARBOSA MACHADO, I, 375.

[104] É o *Tratado dos Milagres*, em língua konkani, e que ' trata dos milagres obrados por Nosso Senhor por intercessão do Glorioso Santo Antonio '. Impresso no Colégio de Rachol em 1655. Ibid.

tonii lusitani sive de Padua miracula refert, quandoquidem author, Antonii nomine vocatus, Divi huius in tota peninsula devotionem propagavit.

Pater Michael de Almeida [105], lusitanus, ex oppido Govea, Patris Ignatii Marti[84r]nes [106] in Lusitania celeberrimi proximus cognatus, plurimos libros terrae huius eleganti lingua composuit et in lucem edidit concionum et cathechismi, quin etiam historiarum, satis docta et clara loquela.

Pater Ioannes de Pedrosa [107], lusitanus, leriensis, in Lusitania Societatem ingressus, ad Sinas missus, Goae propter diuturnum morbum detentus et peninsulae huic destinatus, mirum quantum in addiscenda lingua terrae huius profecit. [84v] Indigena videtur. Binos libros composuit eleganti satisque[f] docta loquela, peninsulae huius indigenis non obscura [108]: alterum, pia soliloquia cum Deo ; alterum, peccatorum confessionis commentarium. Hi et coeteri concionibus satis superque atramento insudarunt.

Coeteri corporis sudoribus, consilio, industria, sanctitate, insuper et bonorum morum exemplo nimis insudasse videntur. Inter hos Pater Alphonsus Dias [109], patre et matre lusitanis a Lusitania [85r] profectis in navi natus, in India Societatem ingressus, proregum omnium pius familiaris, peninsulae huius apostolus et summus operarius iure censendus videtur. Quandoquidem in Christiana fide propaganda et falsorum numinum superstitione delenda satis superque sese habuit studiosum. Musices et tripudiorum studia, quae Christianae fidei pompae quin etiam propagationi satis prosunt, huc ad<d>uxit et fovenda curavit. Falsorum nu[85v]minum cultoribus omnibus dilectus amicus et Christi fidelium amantissimus pater in omnium ore praedicatur.

---

[f] que *Arcamone add.*

---

[105] M. de Almeida nasceu na Beira Baixa em 1607. Muito cedo partiu para o Oriente, onde foi recebido na CdJ em Goa, vindo a falecer no Colégio de Rachol em 17/9/1683. Durante muitos anos missionou em Salcete, ocupando cargos de responsabilidade, como o de provincial, reitor dos Colégios de Rachol e de S. Paulo. SOMMERVOGEL, I, 188-89. Sobre outras obras que traduziu para o Konkanim, cf. BARBOSA MACHADO², III (Lisboa 1933) 455.

[106] I. Martins, nascido em Gouveia na diocese de Coimbra em 1530, chamava-se Vasco Martins e era irmão de D. Manuel de Gouveia, bispo de Angra. Foi admitido na Companhia no Colégio de Coimbra aos 8 ou 17/4/1547 e desde então lhe coube a sorte de ser chamado Inácio Martins em memória de Sto. Inácio. RODRIGUES, II/1, p. 459 e ss. - Dotado de raro talento, virtude e grande eloquência, tomou o grau de doutor na Univ. de Évora, foi autor de muitas obras, tendo-se dedicado particularmente à pregação e ao ensino da doutrina cristã. Por morte do P. S. Francisco de Borja foi procurador da Índia e do Brasil à Congregação Geral. Morreu no Colégio de Coimbra aos 28/2/1598 e foi sepultado no mesmo lugar, tendo na mão a cana da santa doutrina, como ele mesmo o pedira. António FRANCO, *Imagem da Virtude*, I (Évora 1719) 401 e ss. Quanto às suas obras, cf. BARBOSA MACHADO², II (Lisboa 1931) 498-99.

[107] J. Pedrosa, filho de João Fernandes e Antónia Pedrosa, nasceu em Coimbra (diocese de Leiria) em 1616. Encorporou-se na Companhia de Jesus aos quinze anos de idade en 1631. Em 1641 era missionário na Índia, onde trabalhou mais de 16 anos na Missão de Salcete. Foi a seguir reitor do Colégio de Rachol e do noviciado em Goa, tendo falecido na Casa Professa em 15/5/1672. SOMMERVOGEL, VI, 419 ; J. H. da CUNHA RIVARA, *O ensaio hist. da lingua concani* (Nova Goa 1857) 234.

[108] É língua brâmana-konkani. STREIT, V, 228.

[109] A. Dias, português, nasceu em 1570 na Índia Portuguesa. Alistou-se na CdJ em Goa em 1587. Foi missionário em Chaúl, Rachol e Baçaim ; por duas vezes Pai dos Cristãos em Goa e morreu em 1649. ARSI, Goa 24, 25, 27.

Pater Vespasianus Boniamici[110], italus romanus, missus Curtarimum praecipuum pagum, qui nondum Christianam fidem su<s>ceperat, ut clarius loquar, suscipiendae restiterat, tandem aliquando ibi fidem plantavit; floribus et fructibus satis benignum pagum effecit. Ut in Christiana fide suscipienda novissimum, ita [86r] primum in pietate et largitate censendum, quandoquidem inter omnes primus vero Numini magnificum templum aere publico largiter excitavit.

Brevitatis causa, coeteros silentio praetereo. Unum ab omnibus verum existimandum: quod omnes Societatis Patres peninsulae huic destinati et missi, satis superque quisque suis laboribus insudarunt, quin etiam insudant usque adhuc. In hoc tantum dispares, quod veteres abundabant pecunia, quam lusitanus rex largiter quondam impertiebatur; [86v] verum id temporis propter bella parcior ministratur pecunia et victus multo carior temporum successu reperitur. Unde difficulter Societatis Patres suo et famulantium consulunt victui, difficilius pauperibus et mendicis opem ferre valent. Quamobrem, ut pauperibus opem ferant, quotidie fere ieiunant. A carnibus abstinent, quandoquidem vel non sunt venales vel, si veneunt, sunt admodum carae; ova in hac regione veluti venena sunt noxia: consultius videtur ab [87r] ovis abstinere. In pagis mari oceano sive oceani sinui proximioribus, piscibus vescuntur; verum in remotioribus pagis, oriza et nonnullis insipidis admodum oleribus, nonnullo addito pane, cibantur. Vinum uvarum in missae tantum adhibetur sacrificio; palmarum vinum, ut minus salubre, vel modicum vel nullum bibunt. Multoties per lacus et torrentes propriis incedendum est pedibus, longo quidem itinere, nocte dieque pro sacramentis ministrandis, quandoquidem incolae per pago[87v]rum territoria fere dispersi morantur et proprias domos seorsim habent. Festis diebus in templo manent ab aurora ad meridiem usque pro peccatorum confessionibus audiendis. Uno verbo, hic plurimum laboratur, quies nulla penitus. Sed Deus servitur, non otiose. Deus laborantibus gratificabitur.

[88r] *Protestatio*

Omnia scripta[g], ut accepi, refero, sive vera sive falsa, nullam intelligens praeferre authoritatem. Sed Sanctae Ecclesiae Catholicae romanaeque curiae iuditio subiicio, ut ipsa, veritatis mater, haec exactius discutiat. Quandoquidem ipsius est, quae ad supernaturalia miracula, ad vitae sanctitatem et pro Christo Domino Christianisque virtutibus [88v] oppetitam mortem pertinent, vera quae sunt cum authoritate declarare; scripta, ut pure narrata censeantur.

+ Ignatius Archamone

---

[g] *corr. ex* escripta

---

[110] V. Bonamici nasceu em Renate (Milano) em 1568. Entrou na Companhia em 1585 e partiu para Índia em 1602, sendo missionário em Taná, Rachol... Faleceu em 1631. Ibid.

SUMMARY

Sommervogel in his supplementary eighth volume noted the existence among the Jesuit manuscripts in the Biblioteca Vittorio Emanuele in Rome of a " commentarium " on the Salcete Peninsula (Goa) by Father Ignazio Arcamone, who was born at Bari in 1615 and died at Rachol in 1683. This manuscript is now deservedly published for the contribution it makes to the ecclesiastical history of Goa. Despite its defects which are those of its age, such as too great readiness to see supernatural intervention in astonishing events and a misguided striving for elegant style, here is the most complete evidence we have concerning this Goan area from the beginning of evangelization in the sixteenth to the middle of the seventeenth century. The description is complete under every aspect: geographic, ethnic, historical, missionary and pastoral, cultural. The author writes from immediate evidence. Leaving for India in 1644, he had fourteen years on the Salcete mission when he wrote this report for Father General Oliva. This fit well with his personal interests and his distinction in the field of philological and pastoral work, as his partially published writings prove.

After an account of the geographical position, the inhabitants and their customs, the introduction and propagation of Christianity is recounted in the fourth and fifth chapters. Then in review, in distinct chapters, come houses and churches, sanctuaries, Jesuit activity, principal solemnities, the confraternities. There follow four chapters dedicated to describing the high level of the people's religious fervor, sustained in the style of the time by not a few marvels and by equally wonderful examples of oustanding virtue. The last two chapters praise the zeal for the faith of the Viceroy Noronha, the Archbishop Meneses, and the " vereador " Salema. The most conspicuous missionaries are enumerated, from the blessed martyr Rodolfo Acquaviva and his companions, and Father Stephens, to the still living Fathers Almeida and Pedrosa.

PIERRE-FRANÇOIS LAFITAU (1685-1764) ET LA COMPAGNIE DE JÉSUS

GEORGES BOTTEREAU S.I. - Roma.

Vingt ans jésuite, quarante-quatre ans évêque de Sisteron en Provence, Pierre-François Lafitau a été jugé sévèrement, non seulement par les jansénistes dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, mais aussi par le Père Pierre Bliard, S.I., dans son ouvrage *Dubois cardinal et premier ministre (1656-1723)*. Le plus admiratif de ses biographes, Dom Théophile Bérengier, O.S.B., s'intéresse seulement à son action pastorale, et ne connaît aucune source jésuite. Notre but est de présenter les informations des Archives Romaines de la Compagnie de Jésus sur un personnage qui occupe une certaine place dans l'histoire religieuse de la France au XVIIIe siècle comme agent diplomatique, adversaire du jansénisme, orateur et écrivain spirituel [1].

Né le 7 février 1685, d'une famille de banquiers de Bordeaux, Pierre-François fit de brillantes études au collège des jésuites et avant d'avoir seize ans accomplis entra au noviciat dans la ville même, le 3 décembre 1700. Son frère aîné, Joseph-François, né en 1681, l'y avait précédé de quatre ans. Une grande amitié les unit jusqu'à la mort. Ils parlent souvent l'un de l'autre dans leur correspondance à des tiers, et l'évêque accueillera son frère malade et le gardera trois ans dans son château de Lurs [2].

Après deux années normales de noviciat sous la direction du Père Nicolas de Villemont, Pierre-François fit au collège de Pau deux années de philosophie puis une année de rhétorique supérieure. L'usage de placer la rhétorique après la philosophie, alors en vigueur dans la province d'Aquitaine, permettait d'en faire autre chose qu'une simple répétition de la rhétorique de collège et de mieux préparer prédicateurs et écrivains [3].

---

[1] Consulter et corriger les notices biographiques et les articles au nom de Pierre-François Lafitau : F. X. DE FELLER, *Dictionnaire historique* (Liège 1797) dont dépendent les *Biographies universelles* du XIXe siècle. SOMMERVOGEL, IV, 1363-1364 ; corrections par Ferdinand CAVALLERA, ibid., XII, 1144. L'original du ms. cité IV 1364 A, se trouve à la Bibliothèque Mazarine de Paris (in 4° H 2354) sous la rubrique « Histoire du Cardinal Dubois» ; il est de la main de l'auteur, Le Dran, collaborateur de Dubois, qui trouva les lettres de Lafitau dans les papiers du cardinal (d'après Dom H. LECLERCQ, *Histoire de la Régence pendant la minorité de Louis XV*, Paris 1921, Introduction, p. LXXXII). *Dictionnaire de théologie catholique*, notice par J. CARREYRE, VIII-2 (Paris 1925) 2445-2446, et autres références aux *Tables générales*, II (1967) 2849. P. DELATTRE, *Établissements des jésuites en France*, article *Sisteron* par R. DEVILLERS, IV (Enghien-Wetteren 1956) 1112-1130 (v. 1124-1125). *Dictionnaire de spiritualité*, article par Dominique JULIA, IX (Paris 1976) 64-65.

[2] ARSI, Aquit.8, 10 19.

[3] Ibid., 30 38 42.

Cette année-là, le recteur du collège de Pau, Jacques Jouheneau, qui connaît Pierre Lafitau depuis trois ans, le juge « étudiant bon et modeste, apte à l'enseignement et peut-être à la prédication». Les trois années suivantes, le scolastique fait ses premières armes comme professeur de grammaire à Poitiers, portant, selon l'habitude, les mêmes élèves d'une classe à l'autre. Apparemment tout va bien, mais nous apprenons par une lettre confidentielle du nouveau provincial, Jean-Joseph Guibert, datée de Périgueux le 24 juin 1708 et adressée au Père Général, Michelangelo Tamburini, le cas d'un jeune religieux excellent, qui enseigne dans un autre collège, que le provincial s'apprête à visiter. Le scolastique en question lui a écrit qu'il éprouve depuis six ans les plus pénibles tentations. Son père spirituel, que le provincial estime beaucoup, se demande s'il ne vaudrait pas mieux le libérer de ses vœux et le renvoyer. Le provincial sollicite la permission de prendre au besoin cette solution extrême, auquel cas il communiquera le nom de l'intéressé, mais il espère encore trouver une solution meilleure. Le général approuve, le 18 août. Et voici ce que nous lisons dans le registre des renvois : « Petrus Franciscus Lafitau, scholasticus, dimissus a P. Provinciali 31 aug. 1708. Rata habita est dimissio 13 oct. Paucis deinde post mensibus, iterum ingressus est, die 28 oct.». En fait, il n'a pas été deux mois hors de la Compagnie. Nous le trouvons cependant de nouveau au noviciat en 1708-1709, et le catalogue triennal de 1711 a soin de noter : « ingressus 1°, die 3 dec. 1700 ; 2°, die 28 oct. 1708» ; mais on comptera toujours ses années de vie religieuse à partir de 1700. Il aura fallu évidemment une nouvelle intervention du Père Joseph Guibert, provincial, et une nouvelle permission du Père Tamburini, général, ce qui explique les liens particuliers de l'un et de l'autre avec Pierre Lafitau. Celui-ci et son frère Joseph-François en garderont une profonde reconnaissance [4].

Ayant donc confirmé sa vocation près de son ancien maître des novices, Pierre-François enseigna un an les humanités à Bordeaux et un an la rhétorique à Pau, puis on l'envoya en 1711 commencer sa théologie au collège Louis-le-Grand de Paris, mais il en revint l'année suivante et poursuivit à Bordeaux, recevant l'ordination sacerdotale le 23 septembre 1713, au début de la 3e année, avec ses compagnons de cours. En 1714, il est très bien noté par le recteur, Joseph Guibert, l'ancien provincial qui l'avait réadmis et qui le prendra l'année suivante comme compagnon pour aller à Rome : intelligence excellente, bon jugement, prudence mûre ; a profité excellemment des études, nature tempérée, apte à enseigner et à prêcher. Ce voyage à Rome, qui devait décider de tout l'avenir de Pierre-François, n'était, semble-t-il, qu'une faveur accordée par le Père Guibert sous couleur d'avoir un compagnon de voyage. Il

---

[4] ARSI, Aquit.12, 396 ; Aquit.8, 47 54 59 ; Aquit.20, 383 ; Gall.43, 7 ; Gall.50, 24 ; Aquit.12, 63 ; Aquit.13, 20 ; Gall. 49, 134.

aurait visité Rome et serait revenu à Bordeaux pour le début de l'année scolaire.

De fait, il est inscrit au catalogue de Bordeaux pour l'année 1715-1716 comme professeur de rhétorique, tandis que le Père Guibert, comme il se doit, est inscrit à Rome comme Assistant. Il avait été appelé d'urgence à ce nouveau poste parce que le roi d'Espagne, Philippe V, réclamait le P. Daubenton à Madrid. Le choix n'avait pas été difficile, car le Père Guibert avait déjà passé à Rome 22 ans comme secrétaire de l'Assistance de France, et son provincialat d'Aquitaine lui avait acquis l'autorité et la compétence convenables. Il était déjà à son poste quand partit de Rome la circulaire du général aux provinciaux d'Europe pour leur demander s'ils approuvaient cette nomination. Les réponses sont évidemment unanimes et louangeuses pour l'élu [5].

Le registre du Père Pagès [6], procureur de l'Assistance de France à Rome, porte cette notation : « 1715, juillet. Ce jourd'hui, premier du courant, le Père Joseph Guibert, de la province de Bourdeaux, est arrivé ici pour y être Assistant, avec le Père François L'Affitau de la même province». Le 30 septembre, il paye 18 écus pour la pension du P. Lafitau durant les mois de juillet, août et septembre. En octobre, le P. Lafitau va en villégiature à Frascati. En novembre, on lui fait des habits d'hiver et on lui achète 12 portefeuilles. Le voilà donc secrétaire, mais de qui et pour qui ? Le procureur veut le savoir :

« En conséquence des instances réitérées du P. Pagès pour savoir sur qui devait tomber la pension et tous les autres frais pour le P. L'Affitau, le Père Assistant a signifié au P. Pagès qu'après une longue délibération, Notre Père a jugé qu'il faut insérer dans la taxe de la Procure Générale pour les cinq provinces de France tant la pension que les autres frais du P. L'Affitau pendant son séjour à Rome, attendu qu'il est retenu ici par le Pape pour le bien de la religion et de la Compagnie en France».

Situation imprévue. Voici l'explication qu'en donne, plusieurs mois plus tard, le cardinal de la Trémoille, chargé d'affaires à Rome, écrivant à d'Huxelles, au Ministère des Affaires étrangères :

« Je prends la liberté de vous prévenir aujourd'hui sur une chose qui vous paraitra peut-être extraordinaire, mais qui, à ce que je crois, le paraîtrait peut-être encore davantage à M. le Cardinal de Noailles et à MM. les évêques unis à lui. Il s'agit d'un Père Jésuite que je regarde comme un instrument propre pour finir l'affaire de la Constitution. Il est de la province de Toulouse et est venu ici avec le Père assistant de France qui a succédé au Père Daubenton, à dessein de voir Rome. Il a du talent et de l'esprit, et le Pape [Clément XI] a pris du goût pour lui et lui a parlé avec confiance et a aussi fort bien reçu tout ce qui venait de sa part [...]. Je crois avoir toujours reconnu clairement par

[5] ARSI, Aquit.8, 71 ; Aquit.13, 30 ; Franc.25, 168 ; Aquit.8, 94 108 123 ; Aquit.13, 32 94 ; Aquit.8, 138 146 ; Hist.Soc.136, 97-121 ; Epp.NN.9, 106.

[6] ARSI, F.G.1458, 65 ssq.

ses discours qu'il a parlé plus franchement que personne à Sa Sainteté sur la nécessité de terminer les affaires de la constitution par accomodement et ne lui a point déguisé tout ce qu'elle devait craindre si elle portait les choses aux extrémités [...]. Il se peut faire que Dieu veuille se servir de cette voie pour terminer cette fâcheuse affaire. Nous en recevrons toujours un bien présent qui est que le Pape ne prendra assurément aucun parti sans savoir de ses nouvelles» [7].

Nos documents attestent que dès la fin de 1715 le Père Général Tamburini considère le Père Lafitau comme retenu à Rome par le Pape pour le bien de la religion et de la Compagnie en France. Le même registre du procureur de France à la maison professe continuera pendant deux ans et demi à nous renseigner sur ses dépenses vestimentaires, ses frais de villégiature à Frascati, le prix des lettres et paquets reçus et envoyés : « pour le port des lettres des externes venues par la poste de France pour le P. Lafitau durant toute l'année 1716, 4 écus. Pour un gros paquet contenant les sermons et écrits du P. Lafitau venu de Bourdeaux à Rome par la poste : 8 écus». C'est plus que sa pension mensuelle, qui est de 6 écus. « Pour l'emballage et le port d'une caisse de Rome jusqu'à Cività Vecchia, pour le P. Lafitau, missionnaire au Canada : 1 écu, 90 baioques». Au retour de sa première mission à Paris, le 10 octobre 1716, il trouve une partie de la maison professe en villégiature sur les monts albains. Le Père Général l'invite à y monter, mais il s'excuse sur son travail et il reçoit du P. Tamburini ce mot :

« J'ai été heureux d'apprendre avec quelle bonté vous avez reçu l'invitation qui vous a été faite de venir vous refaire dans l'air d'ici, un peu plus léger que celui de Rome. Votre remerciement m'aurait cependant été beaucoup plus agréable si vous aviez pu le faire en personne. Mais il faut nous adapter, vous et moi, aux circonstances et faire passer le bien commun avant notre consolation personnelle. Puisque vous ne pouvez goûter le soulagement de la villa, essayez au moins de diminuer le plus possible vos fatigues. Le Père Pagès me dit qu'elles sont excessives. Sans quoi, ajoutées à celles du voyage, elles pourraient apporter un grave dommage à votre santé. En attendant, je prie le Seigneur de nous faire sentir en son temps le fruit de ces fatigues» [8].

Plus tard, dans la *Réfutation des Anecdotes*, adressée à leur auteur par messire Pierre-François Lafitau, évêque de Sisteron, il écrira à propos de ce voyage : « M. le Régent me fit voir au commencement de septembre la lettre où cette imputation [contre le cardinal Tolomei, jésuite,] était contenue. Son Altesse Royale m'ordonna d'en parler au Pape et à M. le Cardinal de la Trémoille et de l'en informer elle-même dès que j'en aurais été instruit». Nous voyons que les

---

[7] *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution Francaise*, XVII, *Rome*, tome II (Paris 1911), XXX : Le Père Lafitau Chargé de Mission, puis Chargé d'Affaires, 1716-1721, p. 517-540.

[8] Epp.NN.45, 370. La lettre est en italien.

activités de Lafitau se déroulaient dans plusieurs domaines. On lit, par exemple, dans une lettre du Pape Clément XI à l'archevêque de Bordeaux, Armand Bazin de Bezons, du 5 février 1717 : «... sacrum munus, quod per dilectum filium religiosum virum Petrum Franciscum Laffiteau e Societate Iesu praeteritis mensibus ad te misimus [...], solatii materiam haurimus ex eo quod fraternitas tua, tum suis litteris, tum etiam verbis memorati religiosi viri praeclare nobis confirmaverit devotum et catholico praesule vere dignum studium». Il s'agissait d'une intervention personnelle à faire près des évêques «appelants». C'est en effet pour l'acceptation de la constitution «Unigenitus» que travaille surtout Lafitau, qu'il écrit et qu'il voyage. Le 29 août 1717 il part de nouveau de Rome pour Paris. Quarante jours plus tard, le 7 octobre, il est de retour. Dans l'intervalle, le P. Michel Le Tellier s'est plaint au Père Tamburini qu'on a transmis de Rome à Paris des informations secrètes tirées de sa correspondance, et le Père Général proteste, le 25 septembre : «Les PP. Guibert et Lafitau m'ont juré qu'on n'a envoyé à Paris ni vos lettres, ni leur copie, ni aucun extrait» [9].

On conserve au ministère des Affaires Etrangères à Paris et à la bibliothèque de la ville de Dijon une abondante correspondance de Lafitau. Il n'entre pas dans notre propos d'étudier son activité comme agent diplomatique. Nous voulons seulement indiquer ce que l'on peut savoir de ses relations avec la Compagnie de Jésus avant et après son élévation à l'épiscopat [10].

A partir de 1718 Lafitau ne loge plus à la maison professe. Une lettre de lui, du 20 octobre, au Père Général nous laisse entendre que, faisant désormais partie de la maison du cardinal de la Trémoille, il loge chez lui. Nous connaissons le contenu de cette lettre par l'exposé qu'en fait le Père Tamburini au Père Xavier de La Granville, provincial de Paris, le 23 octobre : le P. Lafitau dit que : 1° le Père Diousidon (procureur de la province d'Aquitaine à Paris) a écrit que le cardinal de la Trémoille est intervenu par une lettre adressée à Paris pour que le Père Philippe Lallemant (nommé recteur du collège, mais qui, de fait, n'entra pas en charge) fût déposé et que lui, Père Diousidon, a vu cette lettre ; le Père Lafitau jure que le cardinal n'a pas écrit un mot sur cette matière ; 2° le Père Du Ru, qui est à Rouen, a écrit que le Père Pierre (Lafitau) vit à Rome aux frais du Régent, contrairement aux Constitutions et à la volonté des supérieurs de Paris ; 3° un scolastique, professeur de grammaire au collège, a fait réciter une pièce de vers où l'on se moquait du Père François (Lafitau), qui avait offert au Régent malade de la racine de ginseng. Il cite le vers final (qui est excellent) : «Non lucrum inde author, non tulit aeger opem» [11].

[9] *Réfutation des Anecdotes, adressée à leur auteur par Messire Pierre-Francois Lafitau, éveque de Sisteron, à Gray chez Francois Couad*, 1734, I, 43. — Lettre de Clément XI : ARSI, Polem.7, 117. — Le Tellier : ARSI, Franc.49, 154 155 157 ; Epp.NN.19, 35 45 51.

[10] P. Bliard, *Dubois cardinal et premier ministre (1656-1723)*, 2 vol. (Paris 1901) t. II, ch. IV, passim ; E. Griselle, *Documents d'histoire*, I (Paris 1910) 349-370.

[11] ARSI, Ital.97, 116 ; Ital.98, 112 ; Rom.78,II, 23 ; Rom.78,III, 44 ; Epp.NN.19, 108-109.

Une telle lettre donne une idée du triste climat dans lequel vivaient alors les jésuites de Paris, divisés entre rigoristes et opportunistes. Dans sa réponse au Père Lafitau, le Père Tamburini lui fait confidence de ses peines : « Caeterum, si quid valet exemplum meum, scio ego, scit Reverentia Vestra, quaenam de me scribantur Parisiis ; ego interim, omnibus his posthabitis, totus sum in eo, et ero dum vivam, ut ea corrigantur in miserrima illa Provincia quae extremam illi ruinam minantur» [12]. Ce n'est pas un secrétaire qui a pu écrire cela. Vraiment le Père Tamburini ne savait que faire, et il avait confiance dans le dévouement du Père Lafitau.

A partir de novembre 1717 les catalogues d'Aquitaine signalent la présence à Rome du Frère Jean Aubry. En 1718-1719 il est désigné comme compagnon du Père Lafitau. Il figure aussi au catalogue de la maison professe, mais sans indication d'office. Cependant jamais son arrivée n'est indiquée au journal du procureur, si attentif à noter le mouvement des Français à la maison professe. On peut en déduire qu'il logeait à l'ambassade, servant de compagnon et sans doute de copiste au Père Lafitau. Il restera à son service — évidemment avec l'accord du Père Général — quand il sera évêque et le suivra à Sisteron jusqu'en 1745 :« in comitatu Ill.mi Episcopi Sisteracensis». Il ne reviendra à Bordeaux que pour accompagner le frère de l'évêque, trop malade désormais pour être soigné à Lurs dans la résidence épiscopale. Il sera resté 27 ou 28 ans au service de son illustre confrère, présence amicale d'un jésuite près de celui qui demeura toujours très affectionné à la Compagnie [13].

Il est pénible de lire ce que le Père Bliard écrit dans son histoire du cardinal Dubois : « A ceux qui s'étonneraient de voir un religieux jouer un rôle si étrange en des choses qui touchent à la politique, nous ferons remarquer qu'il agissait contrairement aux conseils de ses frères, qu'il s'attira les reproches de ses supérieurs et finit au milieu de ces tristes négociations par abandonner la Compagnie de Jésus». Les informations du Père Bliard proviennent toutes de sources diplomatiques. Il ne cite jamais les archives de la Compagnie et les ignore complètement. Observons cependant que l'affaire du chapeau pour l'abbé Dubois, à propos de laquelle le Père Bliard fait ses observations, se situe dans un contexte politique dont il n'était pas possible au Père Lafitau de se dégager, et s'il y joue son rôle d'agent diplomatique avec toute la rouerie d'un acteur de métier, nous ne trouvons aucune trace de reproche dans la correspondance du supérieur général dont il dépendait directement, le Père Tamburini [14].

---

[12] ARSI, Epp.NN.19, 108.

[13] ARSI, Aquit.8, 170 182 ; Rom.78,II, 23 ; Aquit.8, 199 210, etc.

[14] BLIARD, II, 117, n. 2. — Si le général, après les difficultés signalées ci-dessous, approuva Pierre Lafitau, il n'en alla pas de même pour l'auteur involontaire de son aventure, le Père Jean-Joseph Guibert, Assistant de France. Nous l'apprenons par une lettre du Père Joseph, frère de Pierre, écrite de Rome au cardinal Albani à Rome, le 9 janvier 1719 : « Le jésuite qui a conduit mon frère à Rome l'aimait tendrement, mais quand il fut ici et qu'il le vit insinué dans les affaires, cet homme le persécuta pendant trois ans pour

Au début de 1719 Lafitau accomplit à Paris une troisième mission. Le 13 février, le Père Tamburini répond à l'annonce de son arrivée : il espère son prompt retour et lui confie son angoisse pour les suites d'une offense faite au Régent par un certain jésuite [15]. A cette lettre du Général fait suite le seul texte entièrement autographe que nous ayons dans nos archives :

« Mon très Révérend Père

J'ai reçu avec respect et avec reconnoissance l'obligeante réponse dont votre Paternité a bien voulu m'honnorer. S.A.R. est convaincue que votre Paternité n'a que zèle pour ses intérêts et que reconnoissançe pour ses bontéz envers la Compagnie. Je puis lui donner icy les plus pleines assurançes que cette persuasion n'a pas peu contribué à arrêter les effets de l'indignation de Mgr le Régent contre quelques particuliers qu'il m'a assuré lui avoir déplu. Mais en faveur du chef S.A.R. ne fera nulle peine à aucun de ces membres. Il y a plus : car je crois pouvoir luy annoncer icy par avance qu'il paroîtra bientôt un édit du roy en faveur des collèges nommément et des séminaires auxquels on a uni des bénéfiçes. Ces maisons seront entièrement à couvert, par cette déclaration, des impétrations qu'on pourroit faire par le défaut des lettres patentes. Je sçais qu'on y travaille depuis longtemps et j'ai tout lieu d'espérer que cet acte authentique et favorable paroîtra bientôt. Si nous avions icy quelqu'un qui vît et qui ménageât les Puissançes, nos Pères y pourroient encore faire du bien, mais ou ils se sont trop découragéz ou bien ils ne profitent de leurs protections que pour eux seuls. Il faut espérer en Dieu que cela reviendra dans sa première tranquillité ; à cette occasion j'aurai l'honneur de dire à votre Paternité que j'ai appréhendé qu'il n'arrivât un éclat fâcheux, dont je pourrai luy dire le détail et dont la Compagnie en France auroit ressenti bien vivement le contre-coup ; mais j'ose presque assurer désormais qu'avec la grâçe du Seigneur il n'est plus à craindre. Quand on ne peut faire le bien, on est encore heureux d'empêcher le mal. On m'a si souvent et si longtemps annoncé mon départ comme prochain que je n'ose plus l'annonçer moi-même. Cependant on m'a positivement assuré qu'il arriveroit dans la quinzaine : Dieu le veuille. J'aurai en cela des occasions dont je profiterai mieux que par le passé de renouveler à votre Paternité les assurançes du très profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être, mon très Révérend Père, de votre Paternité le très humble et très obéissant serviteur et fils en notre Seigneur

De Paris, le 18 avril 1719. [16]»

P. F. Lafitau, S.I.

---

l'obliger à demander son congé [...]. Quand mon frère fit son premier voyage en France, il s'attira la disgrâce du T. R. P. Général par le mystère qu'il lui fit du sujet de son voyage, et celle du secrétaire général parce qu'il partit secreto et sans prendre congé de lui [...]. Il y aura quatre ans qu'il est à Rome et je défie la plus noire calomnie de citer aucun fait ou parole qui puisse attaquer ses mœurs». Paris Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Rome 602, ff. 16, 17. La référence est donnée par BLIARD, II, 117, n. 2, mais il ne cite pas le texte. Cette lettre est une défense fraternelle de Pierre, dont le séjour prolongé à Paris déplaisait à Rome.

[15] ARSI, Epp.NN.46, 12.

[16] Franc.49, 209-210.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure Lafitau a le mérite de la faveur dont il parle. C'était une mesure importante. Nous le comprendrons en rouvrant le Journal du procureur de France à Rome (mai-juin 1717) : Après la mort du roi, les jansénistes ont mis tout en œuvre pour faire chasser de France les jésuites, et n'y ayant pu réussir à cause de la protection spéciale dont S.A.R. le duc d'Orléans, Régent du royaume, honore notre Compagnie, ils ont entrepris de réduire les jésuites à mendicité en les dépouillant du meilleur de leurs revenus, qui consistait dans les bénéfices que les Papes ont unis à leurs collèges pour l'entretien des sujets nécessaires pour le service du public. A cet effet, les jansénistes ont commencé à attaquer ici nos bénéfices, les uns en se faisant donner sous main et à force d'argent par les officiers de la Daterie des copies de nos bulles d'union pour ensuite les produire en France dans les Parlements et faire déclarer nulles nos unions par défaut de quelque formalité requise par les lois et les maximes du royaume ; les autres, et c'est le plus grand nombre, ont pris la voie d'impétrer nos bénéfices à la Daterie sous le faux et simple exposé de vacance par mort du dit possesseur. C'est par cette voie frauduleuse que Charles Lepagny, chanoine régulier de saint Augustin, obtint ici l'année dernière des provisions pour le prieuré de Pomponne du collège d'Amiens, et tout récemment un nommé Simon Rocher, prêtre de Besançon, a surpris à la Daterie des bulles pour le prieuré de Mouthe du collège de Dôle.

Tous nos collèges de France, allarmés de cet orage, vont envoyer ici la liste de leurs bénéfices pour les mettre à couvert de cette persécution moyennant le *Nihil transeat.* Aussitôt que le Père Pagès aura reçu cette liste il devra mettre, conformément aux ordres des Provinces, un *Nihil transeat* pour chaque bénéfice, et le renouveler chaque mois par les soins de Messire François-Marie Sassi, officier de la Daterie, lequel le cardinal Dataire lui a déjà donné pour cela. Mais pour garder quelque arrangement il faudra donner à M. Sassi la liste de nos bénéfices et mettre dans ce journal, à la fin de chaque année, le détail de la dépense faite pour les *Nihil transeat.* Ces notices sont nécessaires pour la bonne direction du Procureur de l'Assistance, au cas que le Père Pagès vienne à laisser son emploi. Pour la seule année 1719 le montant de ces assurances atteindra, en argent français, la belle somme de 1.937 livres, 16 sols, 3 deniers. L'édit promis par le Régent devait mettre les collèges à l'abri des usurpations de bénéfices et dispenser de nouveaux procès [17].

C'est le 12 juillet seulement que l'abbé Dubois se décida à renvoyer Lafitau à Rome ; il y arriva le 25 et fut reçu par le Pape le 4 août. Nous n'avons pas à suivre l'affaire de la bulle *Unigenitus.* Désormais Dubois comptait sur lui pour obtenir le chapeau de cardinal, et afin de procurer à son agent une autorité plus considérable, tout en le remerciant à sa manière des services déjà rendus, il le

[17] ARSI, F.G.1458, 74 89.

fit nommer par le Régent, le 5 novembre 1719, évêque de Sisteron. Nos archives romaines sont entièrement muettes sur le sujet et nous pouvons être sûrs que le Père Tamburini n'osa pas faire de remontrances. Voici comment les faits sont enregistrés dans la *Hierarchia catholica* : « Nominatus a Rege Christianissimo [...] Societatem Iesu ingressus 3 dec. 1700, qua ex Societate aliquos dies ante consistorium secretum diei 4 martii 1720 egressus est (Arch. S. C. Caer. 588, p. 179) ; consecratus Romae a Phil. A. Card. Gualterio 10 mart. 1720» [18]. Pierre Lafitau n'avait pas prononcé ses derniers vœux. N'ayant donc pas fait vœu de refuser les dignités, ni d'accueillir les observations du Général durant l'exercice de sa charge, il n'aurait conservé de toute façon aucun lien avec la Compagnie de Jésus, mais il est possible que le Pape ait suggéré la formalité de la sortie de la Compagnie pour écarter de lui le reproche de demeurer un instrument des jésuites — ce que d'ailleurs les jansénistes n'ont cessé de répéter jusqu'à sa mort [19].

Voici la première lettre du Père Tamburini à Monseigneur Lafitau :

« Ho letto la lettera scritta a Vostra Signoria Illustrissima dal Signor Abbate Dubois e in essa espressi i sentimenti di Sua Altezza Reale intorno al Padre Giuseppe La Fiteau, ai quali mi conformo con tutta la prontezza, recando sempre a mio sommo honore e vantaggio ogni occasione di ubidire a chi non io solo ma la Compagnia tutta professa immense obbligazioni. Supplico Vostra Signoria Illustrissima a esprimere questi miei sentimenti a S.A.R., e offerendomi ai suoi comandi, con riverirla umilmente, mi rassegno [...] [20].»

A cette date du 5 avril 1720 Mgr Lafitau est encore à Rome pour un temps indéterminé, ayant été nommé, après la mort du cardinal de la Trémoille, chargé d'affaires à l'ambassade de France près du Saint-Siège. Nous remarquons une fois de plus que les intérêts des deux frères Lafitau sont toujours mêlés. Au catalogue d'Aquitaine de 1719-1720, ils sont inscrits tous deux à Rome « ad negotia», mais ces affaires sont différentes. François seul habite à la maison professe. L'année suivante il sera à Paris, procureur des missions du Canada [21].

Le 5 mars 1721, le Père Tamburini écrit à l'ambassade : « Dal benignissimo foglio inviatomi iersera da V. S. Ill.ma ebbi una nuova testimonianza dell'ammirabil bontà con la quale ella s'interessa in

---

[18] *Hierarchia catholica* (Eubel), V, 359.

[19] Lafitau raconte à Dubois, qui lui avait annoncé, le 8 novembre, sa nomination à l'évêché de Sisteron, comment le Pape l'a reçu : « ... Le Pape m'a témoigné une vraie joie de ma nomination et j'apprends de tous côtés qu'il a la bonté de s'en expliquer dans des sentiments qui me font beaucoup d'honneur. Les jésuites sont tout gracieux. Le pape désire que je sorte avant d'être sacré» (28 nov. 1719). *Recueil des instructions* cité, 519.

[20] ARSI, Epp.NN.46, 58.

[21] ARSI, Aquit.8, 199 ; Rom.78, II, 23 ; Franc.26, 11.

tutto ciò che riguarda il bene della Compagnia...». Cinq jours plus tard, nouveaux remerciements ... [22].

A la fin de l'année 1721, Mgr Lafitau a eu du Pape son audience de congé et quitté Rome pour Paris. De Venise il écrit au Père Tamburini comment les Pères de la Maison l'ont chaleuresement reçu. Dans sa réponse, le Père Général lui dit qu'il a su d'eux qu'il leur avait payé un somptueux repas. Il le prie de saluer son frère, le Père François, et le Frère Aubry, son fidèle compagnon. Nous conservons onze autres lettres, généralement assez longues, du Père Tamburini à Mgr Lafitau pour les années 1722, 1723 et 1724, puis treize autres de 1726 à 1730, la dernière envoyée un mois avant sa mort, toutes pleines d'affection et de reconnaissance pour de nouveaux services. Au Père Retz, qu'il a connu durant son séjour à la maison professe, Mgr Lafitau adresse ses félicitations le 12 avril 1730 pour son élection comme vicaire général, puis de nouveau, à la fin de l'année, quand il est élu Général, et nous avons la réponse du P. Retz, datée du 29 janvier 1731. La dernière réponse conservée du Général à l'évêque de Sisteron est du 21 avril 1732. Après cette date les registres ont de grandes lacunes. Mais voici en entier le dernier témoignage d'estime et de reconnaissance de Pierre-François Lafitau pour la Compagnie de Jésus. Il est adressé à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, le 4 novembre 1761. Lafitau a 76 ans :

« Assez d'autres évêques portent à votre exemple au pied du trône les gémissements de tous les vrais fidèles sur le cruel coup dont la religion est menacée dans la personne des jésuites. Mais parmi les évêques, tout indigne que je suis de leur être associé, nul autre que moi ne saurait par lui-même produire en faveur de ces pères une preuve aussi convaincante de leur parfait dévouement à la personne sacrée de nos rois que celle que je puis fournir en ma propre personne.

J'ai été jésuite pendant près de vingt ans. J'ai imprimé plus de vingt volumes, et c'est chez ces pères que j'ai puisé la doctrine que j'y ai enseignée. Qu'on y cherche la moindre trace, le plus léger vestige, la seule ombre du détestable venin qu'on impute aux jésuites. Qu'y trouvera-t-on ? précisément tout le contraire ! Comment leurs agresseurs osent-ils seulement parler d'obéissance ?

Au nom de Dieu, Monseigneur, portez nos vœux aux pieds du roi. Il aime véritablement la religion, et il l'a toujours aimée : je suis sûr que son cœur souffre du nouvel orage qui s'élève. Il voudrait pouvoir contenter tout le monde. Mais Dieu doit aller devant tout, et la sainte religion protégée attirera sur sa personne sacrée, sur toute la famille royale et jusques sur le sort de nos armes toutes les prospérités que nous demandons pour lui avec la durée des plus longs jours.

J'ai l'honneur d'être... [23]».

---

[22] ARSI, Epp.NN.46, 108 110.

[23] *Recueil des instructions* cité, 538. — Cf. ARSI, Epp.NN.46, 169 175 180 188 192 207 231 272 283 290 316 324 ; 47, 6 23 58 76 77 105 112, 116 134 137 143 148 r. et v. ; 49, 174 183 ; Gall.55, 123-124.

La carrière de Pierre-François Lafitau est-elle une honte, un échec, un compromis ? Non pas, mais l'aventure d'un jésuite français du XVIIIe siècle, doué de talent et d'esprit, franc et hardi, aimable et industrieux, disponible par vocation au service du Pape. Le cardinal de la Trémoille et l'abbé Dubois ont vu en lui un instrument et il est entré loyalement dans leur jeu. Il en est sorti fidèle à l'Église, et son épiscopat fut un exemple de zèle pastoral. On peut estimer qu'il a été plus utile à l'Église comme évêque qu'il ne l'aurait été comme simple religieux, mais lui-même nous dit qu'il a tenu le meilleur de sa formation de sa famille religieuse.

SUMMARY

This article presents information, found in the Roman archives of the Society of Jesus and as yet unpublished, on a man who was a Jesuit for twenty years before he was for forty-four years the bishop of Sisteron, in Provence. Father Joseph Guibert, a new French Assistant, offered him what he thought was only an opportunity to visit Rome.

In fact, he got him involved in a diplomatic mission which was at first truly ecclesiastical, aimed at bringing the French bishops, who were still reticent, to accept the " Unigenitus " Constitution concerning Jansenism. This man then entered the service of Abbé Dubois, Prime Minister of the Regent, who coveted the cardinalate. In order to invest him with more authority and to reward him in his own way, Dubois had him appointed bishop by the Regent.

Contrary to what has too easily been supposed, Pierre-François Lafitau always was a respectable religious, and he constantly remained on the best of terms with the Jesuits, particularly with Michelangelo Tamburini, their Superior General. He wrote a very firm letter to support his fellow Jesuits when the Government of Louis XV prepared to suppress them. One of the most unexpected documents on Lafitau's stay in Rome is the diary of the Procurator of France at the Professed House, Father Géraud Pagès, whose financial cares have provided us with information that is as precise as it is precious.

OPERUM IUDICIA

Dictionnaire de Spiritualité. Tome X. *Mabille-Mythe.* — Paris (Beauchesne) 1977-1980, gr. 4°, 2007 col.

Ce gros volume, qui couvre uniquement la lettre M, est précédé d'un hommage à la mémoire du *Père André Rayez*, S.J. (1905-1979), qui l'avait entièrement préparé et assurait depuis 27 ans la direction du Dictionnaire. Les 277 collaborateurs dont les noms entourent le sien à la fin de l'ouvrage pourraient témoigner de l'estime que sa courtoisie et sa conscience professionnelle lui attiraient. C'est à lui principalement qu'est dû l'élargissement de l'entreprise et sa qualité. Les contributions, encore en grande partie européennes, proviennent cependant de 24 pays différents ; les confessions non romaines et les sciences des religions non chrétiennes y ont une part plus grande. Les historiens noteront la large place accordée aux notices concernant les littérateurs laïcs, romanciers, historiens, philosophes, dont le rayonnement spirituel a été en effet considérable. *Émile Mâle*, par exemple, en renouvelant l'histoire de l'art chrétien, a fait comprendre certains aspects de la spiritualité jusqu'ici laissés dans l'ombre ; le renouveau patristique, dont ce volume donne de nombreuses preuves, doit beaucoup à *Henri-Irénée Marrou. Louis Massignon*, par ses études sur la mystique islamique, a ouvert un nouveau champ à l'étude générale de la mystique; les progrès des sciences ethnologiques, sociologiques et psychologiques ont permis un nouvel éclairage des articles *Mal*, *Monde*, *Morale*, *Mort*, *Mystique* et *Mythe.* En matière plus particulièrement historique nous avons noté l'apport des articles *Martin de Tours* (Jacques Fontaine), *Claude Martin* (Dom Oury), *Modernisme* (André Boland), *Molinos* (Eulogio Pacho), *Monachisme.* Ce dernier est une vaste fresque en 6 chapitres (col. 1524-1617) due à onze collaborateurs.

En ce qui concerne notre revue et l'histoire de la Compagnie de Jésus, on trouvera 91 notices de jésuites, dont plusieurs ont bénéficié de recherches nouvelles, contrôles d'archives et bibliographies récentes. Voir la liste et les auteurs dans la *Bibliographia de historia S.I.*, AHSI 47 (1978) n. 457, 48 (1979) n. 388, 49 (1980) n. 403. Relevons, parmi les anciens : *Olivier Manare*, *Lorenzo Maggio*, *Jean Maillard*, *Juan de Maldonado*, *Jean-Pierre Médaille*, et parmi les modernes, *Joseph Maréchal*, *Cyril Martindale*, *René de Maumigny*, *Émile Mersch*, *Donatien Mollat*, *Yves de Montcheuil*, *Friedrich Muckermann.* Pour d'autres points relatifs à l'histoire de la Compagnie dans le domaine de la spiritualité voir, par ex., *Marie* (17e siècle), *Mystères de la vie du Christ*, *Mystique* (partie historique).

Rome. G. Bottereau S.I.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 29. Band. In Verbindung mit Quintín ALDEA, Theo BERCHEM, Hans FLASCHE, Hans JURETSCHKE und José VIVES herausgegeben von Odilo ENGELS. — Münster (Aschendorf) 1978, 8°, x-589 p. (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 29. Band).

Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte, 12.-16. Bde. Herausgegeben von Hans FLASCHE. — Münster (Aschendorf) 1975-1980, 8°, IV-287, IV-331, IV-315, VI-294, VI-345 p. (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 12.-16. Bde.).

JÜRGEN BURGARTH, *Die Negation im Werk von Padre António Vieira*. — Münster (Aschendorf) 1977, 8°, VI-226 p. (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 3. Reihe : Vieira Texte und Vieira Studien. Herausgegeben von Hans FLASCHE, 4. Band).

Antônio Vieiras Predigt über « Mariä Heimsuchung ». Kritischer Text und Kommentar von Radegundis LEOPOLD. — Münster (Aschendorf) 1977, 8°, VIII-128 p. (= Portugiesische Forschungen..., 3. Reihe..., 5. Band).

Después de la muerte, el 3 de marzo de 1975, de Mons. Prof. Johannes Vincke, quien a partir del fallecimiento del fundador de las *Spanische Forschungen* Geheimrat Prof. Heinrich Finke en 1938 había tomado la dirección de las varias series de esa modélica publicación de la Sociedad Görresiana, el Prof. Odilo Engels, de la Universidad de Colonia, asumió la continuación de las mismas con un sentido a la vez de prosecución y de renovación de la común tarea histórico-filológica llevada a cabo durante cincuenta años por estudiosos alemanes y españoles.

La doble temática fundamental se halla reflejada, como el propio O. Engels subraya en su *Geleitwort* (p. V-X), por la presencia de historiadores y de filólogos entre sus colaboradores mencionados en la portada. Todos ellos, fuera del ya fallecido J. Vives, pertenecen a una tercera generación de colaboradores de estas *Spanische Forschungen*, que continúa y renueva la metodología de la Historia y de la Filología en una obra colectiva nacida bajo el signo del neopositivismo nacional de entreguerras. Ello es obvio y necesario en los tiempos presentes, y los amigos de las colaboraciones humanísticas hispano-germánicas no podrán dejar de celebrar esta explícita manifestación del nuevo director. Otra expresión, en cambio, de ese prólogo, en relación con el título de la serie de *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* podrá suscitar alguna perplejidad : « Das kulturpolitische Motiv in den Überlegungen des Jahres 1925 ist heute gegenstandslos» (p. VI). Pues, a mi entender, lo que ha caducado es más bien el término (con su connotación culturalista e historicista) de « Kulturgeschichte ». En realidad, las *Spanische Forschungen* han ido ofreciendo a la vez estudios de historia cultural y de historia política y religiosa, con escasa vinculación con la idea fundamental de « Kulturgeschichte ». Ahora basta conservar la mayor extensión posible a las palabras Cultura e Historia, y en esa extensión máxima cabrán todos los nuevos métodos y escuelas de la Historia y de la Cultura.

En conexión con aquella visión retrospectiva de la obra bien hecha, desde 1925 hasta 1975, están las dos necrologías que cierran el presente volumen : la de Johannes Vincke por Odilo Engels (586-587, los precedentes homenajes y misceláneas que se le habían dedicado en vida excu-

san, ahora, de una conmemoración más amplia y completa) y la de Antoni Griera por Hans Juretschke (588-589).

Una innovación externa muy acertada, que se inicia con este volumen 29, es la de añadir a cada estudio (fuera de los más breves) un resumen en castellano, cuando el artículo está escrito en alemán, y en lengua alemana cuando se trata de un estudio en español. Ello servirá no sólo para ayudar a los que no dominen bien alguna de esas lenguas, sino también para que cualquier lector pueda formarse, más fácilmente una idea del contenido esencial de cada trabajo. Sólo es de lamentar el castellano algo aproximativo de algunos de esos resúmenes, que desdice a veces de la perfección científica de esta importantísima serie germano-hispana.

Precisamente por su importancia en todos los campos de la historiografía me he detenido a exponer las novedades con que se inicia, con este volumen 29, el segundo medio siglo de vida de una publicación que ha prestado múltiples servicios a la ciencia histórica. En él persisten armonizados los estudios medievales y los modernos, los históricos y los filológicos.

Hansgünter Schmidt replantea el problema de las legislaciones personales en la España visigótica ; Peter Feige, los principios del reino independiente de Portugal con el apoyo del pontificado ; Margherita Morreale estudia la « biblia moralizada» de la Nacional de Madrid ; y Ramon Perarnau, la hipótesis en favor del cardenal Joan Casanova acerca de la paternidad del tratado « De potestate papae et concilii generalis». Ya en la edad moderna, Ilja Mieck investiga el auge de las peregrinaciones a Compostela entre 1400 y 1650, con curiosas reflexiones sobre las peregrinaciones medievales y modernas, que ayudan a encuadrar la vida peregrinante de Ignacio de Loyola ; Rolf Nagel dedica una breve nota a la importancia del ducado de Güeldres para la política imperial de Carlos V ; y Angelus H. Johansen, un largo estudio estadístico sobre la demografía de Castilla en el siglo XVI, importante para el papel que entonces jugaba ya en la historia de Europa y de América.

Como siempre, los cinco tomos de la serie paralela de *Portugiesische Forschungen* están más centrados en la edad moderna que aquella española, y contienen más numerosos trabajos directamente relacionados con la historia de la Compañía de Jesús : el de Helmut Hatzfeld sobre *Humor der getarnten Aufklärung in O Hissope*, de António Dinis da Cruz e Silva, *und Fray Gerundio*, del padre Isla (12, 55-69) ; el de Claude-Henri Frèches, *Une apologétique baroque : les sermons portugais d'autodafé au XVIIe siècle* (13, 1-11), uno de ellos del jesuita André Gomez ; el semejante de Helga Bauer, *Sühnungsprädigten im 17. und 18. Jahrhundert in Portugal : eine Bibliographie* (13, 12-78), con esmeradas descripciones de 72 sermones de desagravios, entre cuyos autores aparecen los jesuitas F. de Mendoça, D. de Areda, A. Vieira, P. Pereira y T. de Oliveira ; las investigaciones de Hans-Jürgen Rein y de Willy Bal sobre el léxico portugués en los territorios de Asia y Africa (13, 265-279, 280-300), y la del propio Rein en torno a las huellas de la cultura portuguesa en Calcuta (15, 227-234) ; y sobre todo el largo y valioso texto italiano inédito, ahora cuidadosamente editado y comentado por Josef Wicki, *Kânara und die dortige Jesuitenmission 1646-1648 in der Darstellung des P. Leonardo Cinnamo S.I., Honâvar Anfang 1648* (16, 261-345), paralelo a la relación del padre Arcamone que publicamos en este mismo fascículo de AHSI ; lo que

éste significa para la península de Salsete, representa aquél, igualmente napolitano, para la geografía, la historia y la evangelización del Canará septentrional.

Como siempre, con todo, es el padre António Vieira quien se lleva la palma en esta serie portuguesa de *Aufsätze* publicada por la Görresgesellschaft, con los variados estudios de Denis Brass, *Antônio Vieira, S.J. : A Chronological Index* (13, 79-91) ; de José van den Besselaar, *Achegas para o estudo lexicológico da obra vieiriana* (13, 222-246) ; de Karl-Hermann Körner, *Textlinguistisches zu portugiesisch « porêm», besonders in der « História do Futuro» von A. Vieira* (13, 247-264) ; de Helga Bauer, *Die Editionen der Werke Antônio Vieiras in Spanien* (14, 36-105 ; 15, 1-82) ; y el ensayo de Denis Brass, *Antônio Vieira : O nosso contemporâneo* (16, 16-30).

Entre tanto, siempre con ritmo sostenido, aun después de haber dejado Hans Flasche su enseñanza en la Universidad de Hamburgo, continúa la serie de estudios y textos de Vieira : ahora, el concienzudo y meticuloso estudio de Jürgen Burgarth sobre los diversos modos que el clásico portugués tiene para expresar la negación ; y la edición crítica del sermón sobre la visitación de la Virgen, con el mismo método y la misma acribia que ha impuesto Hans Flasche a sus discípulos en esas ejemplares publicaciones filológicas.

Roma. M. Batllori S.I.

Miquel Batllori. *A través de la història i la cultura.* — Montserrat (Publicacions de l'Abadia) 1979, 8°, 440 p. (= Biblioteca Abat Oliba, 16).

Este último libro del padre Batllori, que mereció el premio de « La Lletra d'Or» de la literatura catalana en el año 1980, recoge toda una serie de estudios relacionados con la historia y los Países de lengua catalana. Desde la edad media hasta el siglo XX, la investigación sobre los movimientos culturales y sobre personajes influyentes se suceden como valiosa muestra de la producción realizada por el autor a lo largo de una vida fecunda de historiador y hombre de letras.

Difícil es hacer un comentario adecuado a esta obra. Creo que lo mejor va a ser dar una visión global del libro, insistiendo en lo que el lector de AHSI encontrará en él en relación con la historia religiosa y cultural de la Compañía.

Lo primero que llama la atención en este libro es la amplitud de los temas tratados y la erudición sobre ellos acumulada. No hay más que ver el índice general que se inserta al final de la obra para caer en la cuenta de cómo sigue el autor las corrientes del humanismo en toda la Corona de Aragón a través de las traducciones de los autores clásicos, los contactos con los humanistas italianos, el lulismo, el erasmismo y el vivismo ; cómo rastrea las influencias de las distintas escuelas de espiritualidad, y cómo va descubriendo las varias ramas genealógicas de los Borjas. En los capítulos dedicados a la familia del tercer general de los jesuitas es donde más aparece la escrupulosa tenacidad en estudiar la documentación que se encuentra en los más dispersos archivos.

Todo ese aparato erudito le sirve al padre Batllori para relacionar muy ampliamente las diversas culturas, como él mismo reconoce al ha-

blar de san Ramón de Penyafort. Siempre ha estudiado la cultura catalana y la cultura general española en su relación con la cultura de Europa, y ha dado un sentido matizado a lo que considera mutua ignorancia o excesivo unitarismo entre la cultura de Cataluña y la de Valencia ; ha renunciado a hacer distinciones maniqueas entre pensamiento religioso y profano, o pensadores eclesiásticos y laicos, y ha censurado a los comentaristas de Gracián que han tenido poco presente la filología aragonesa y catalana.

De toda esa amplia visión irá deduciendo el lector la concepción que el padre Batllori tiene de la historia : tanto cuando nos ofrece las características del arzobispo de Toledo, Jiménez de Rada, como cuando estudia la historia de la enseñanza en Malta, viene siempre a decirnos lo que explicita al tratar del cardenal Vidal y Barraquer : que en la historia no se puede « dividir amb una espasa el mal i el bé, els dolents i els bons, l'error i la veritat» (376). El mismo nos asegura que « ha defensat sempre amb braó que la història de l'Església és i ha d'ésser només una disciplina històrica» (130) ; y su fuerte sentido de la exactitud se advierte con frecuencia, bien al reconocer lo que no se puede saber — el pensamiento político de Penyafort, el paso al castellano del cronista valenciano Beuter, padre del jesuita Pedro Luis —, bien al exponer simplemente lo que sólo se puede sospechar ; y todo ello con independencia de juicio, « sense exclusivismes, però també sense claudicacions» (109), y libre de prejuicios, como cuando afirma el mismo origen histórico del humanismo de Aragón y de los países catalanohablantes — lo cual supone una notable dosis de honestidad intelectual.

Y junto a esa dosis de razón, la vida. La investigación del padre Batllori rebosa vitalismo por los cuatro costados. Su personalidad aparece al vivo en numerosas ocasiones. Afloran trozos de vida real, observaciones sobre el arte y las costumbres, amor a la tierra, sentido del internacionalismo, vocación por las relaciones públicas. Por eso afirma, en uno de los capítulos, que se siente más cercano a los tiempos pasados a medida que comparte más los presentes. Proyecta su fino sentido del humor al tratar de la singladura del padre Mir, historiador jesuita que abandonó la Compañía de Jesús. Nos dice de él : « Sempre és perillós de somniar ucronies, sobretot tenint present el caràcter difícil de Miquel Mir. Però hom pot demanar-se quina hauria estat la ruta intel·lectual d'aquest home si hagués tingut prou humorisme per a superar la seva crisi religioso-política i hagués estat encara jesuïta al moment en què el nou general del seu orde, Luis Martín, intentà d'imposar als jesuïtes d'Espanya la línia moderada de Lleó XIII, i promogué pertot els estudis històrics» (316). Demuestra su amor a los hombres más cercanos a su pueblo, como los padres Vives y Casanovas, uno mallorquín y otro catalán, y nos invita también a la armonía, la concordia y la paz al tratar del ya citado cardenal de Tarragona, Francisco Vidal y Barraquer.

Universidad de Madrid. S. PETSCHEN

JOSE SIMÓN DIAZ. *Bibliografía de la literatura hispánica*, XI. — Madrid (C.S.I.C.) 1976, 8º, xv-877 p.

Hemos tardado más de lo justo en recensionar este tomo XI de la magna bibliografía de Simón Díaz, esperando que, tras la rápida aparición de los volúmenes IX y X en 1971 y 1972, esta obra mantuviese otra

vez un ritmo acelerado, y pudiésemos recensionar dos o más tomos conjuntamente, para abarcar así más fuentes bibliográficas. Pero comprendemos que una obra de tanta envergadura y amplitud, y al propio tiempo de tanta precisión descriptiva, no pueda reemprender un ritmo tan sostenido, después de la aparición de tres gruesos volúmenes en el espacio récord de solos seis años.

Este tomo XI va de Góngora a Hurtiz, y comprende autores de tanta importancia para la historia de la literatura y de la cultura españolas como Luis de Góngora y Argote (nn. 18-731 y 5872-59-7) y fray Gracián de la Madre de Dios (nn. 2262-373 y 5979-83, donde echamos de menos, en la sección de « Cartas», la publicada por G. M. Bertini en *Studi e ricerche ispaniche*, Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, serie IV, t. 39, Milano 1942, p. 114-115, y toda la serie de *Lettere inedite del p. Gerolamo Graziano* editadas críticamente por Fra Graziano di S. Teresa en *Ephemerides carmeliticae*, t. 3, 1949, p. 549-593), fray Antonio de Guevara (nn. 2917-3250 y 5988-91) ; el poeta Fernando de Herrera (nn. 4231-375), el arquitecto Juan de Herrera (nn. 4423-37 y 6002-5) y el cronista de Indias Antonio de Herrera y Tordesillas (nn. 4656-748) ; el médico-psicólogo Juan Huarte de San Juan (nn. 5218-333 y 6014-6) ; el poeta Antonio Hurtado de Mendoza (nn. 5496-627) y el poeta y político Diego del mismo nombre (nn. 2628-5783). La norma general del autor, de no incluir a los autores que no tengan escrito alguno en lengua española o por lo menos de carácter y valor literario, ha dejado fuera de esta obra al teólogo jesuita Pedro Hurtado de Mendoza.

De los autores jesuitas incluidos en este tomo XI, los más relevantes, por contrastantes motivos, son sin duda Baltasar Gracián, Tirso González de Santalla y Jerónimo Román de la Higuera.

Aun después de publicadas las varias bibliografías de obras de Gracián y de escritos sobre Gracián por los editores parciales (Romera-Navarro) o globales (E. Correa Caldrón y A. del Hoyo) de sus obras, esta extensa relación bibliográfica de Simón Díaz (nn. 1625-2114 y 5967-76) resulta útil y meritoria. Se hubieran podido hacer referencias entre los estudios que se citan como artículos sueltos y los varios volúmenes misceláneos que los reproducen actualizados ; un estudio a fondo de los estudios aquí citados hubiera llevado a completar la serie de « Códices » que abre el artículo sobre B. Gracián (pero tampoco hay que pedir más de lo justo a un bibliógrafo cuidadoso). En cambio se da cabida a una *Aprobación* de la *Corona eterna* de Manuel Ortiga por Gracián (n. 1749), que confirma lo que ya se sabía por otros caminos (cf. M. B. - C. Peralta, *B. G. en su vida y en sus obras*, p. 113), que probablemente nuestro autor se hallaba ya en 1650 en Zaragoza, trasladado desde Huesca para enseñar la sagrada escritura en la capital de Aragón. Los nn. 1663-4 están fuera de lugar, y se echa de ver una contradicción entre los nn. 1637 y 1764.

Del predicador popular, moralista antiprobabilista, teólogo antijansenista y prepósito general de la Compañía, padre Tirso González de Santalla (nn. 1426-40 y 5959-60), se dan los códices de la Biblioteca universitaria de Salamanca, pero no los manuscritos del Archivo histórico nacional ni del ARSI ; se remite a Sommervogel para la bibliografía de sus obras latinas impresas, y la *Bibliothèque* de éste es la única referencia que se da en la sección « Estudios». Aun explicándonos que se excluya la copiosa bibliografía reciente sobre el moralista y el polemista, echamos de menos las publicaciones esenciales de carácter biográfico y las

referentes a su actitud más bien abierta sobre la modernización de las enseñanzas literarias en los colegios (cf. AHSI 20, 1951, p. 3-58).

Lo propio se diga de la bibliografía sobre Román de la Higuera (nn. 4877-92 y 6009-10), siendo tan copiosa la literatura sobre los falsos cronicones y sobre la desgraciada parte que le cupo a ese jesuita en un género tan tristemente característico de la historiografía barroca española.

Además de las múltiples referencias a « Jesuitas» agrupadas en la p. 854 del índice temático, consúltense los artículos sobre el gramático Tomás González y el cronista Juan González Chaparro, el escritor espiritual Gil González Dávila y el predicador Pedro Cruz Galindo, el lingüista Diego González Holguín y el orador Pedro González de Mendoza, el ex jesuita y luego franciscano Tomás Gracián, el teólogo Francisco Grau y el superior en tierras mexicanas y peruanas Francisco Javier de Grijalva, los espirituales Juan Agustín Grosso y Nicolás de Guadalajara, el lingüista Tomás de Guadalajara, el predicador Lucas Guadín y el pedagogo Diego Guálvez ; el mariólogo José de Guarnizo, el censor de libros Rafael Guerau y el moralista moralizador Luis Guerrero ; el apologista de la Compañía padre Francisco de Guevara y los predicadores Jerónimo de Guevara y Dionisio Guillén ; Cipriano, Juan y Pedro Gutiérrez ; Luis y Pedro de Guzmán ; el teólogo Gabriel de Henao, el humanista irlandés Baltasar Henríquez y el biógrafo Pedro de la Hera ; Diego Heredia y Valentín de Herice ; Andrés y Miguel Hernández ; Angel, Antonio, Ignacio y Juan de Herrera ; Gabriel y Pedro de Hortigosa ; Bartolomé de Huelva y Gaspar Hurtado.

Esta *Bibliografía* continúa, pues, siendo un instrumento de trabajo sumamente útil para cuantos se interesen por la historia literaria y cultural de los jesuitas españoles y de su pedagogía.

Roma. M. Batllori S.I.

Teotonio R. de Souza. *Medieval Goa: A Socio-Economic History.* — New Delhi (Concept Publishing Company) 1979, 8°, 315 S., mit 3 Karten bzw. Diagrammen.

Diese Doktordissertation wurde nach jahrelanger Forschungsarbeit der historischen Abteilung der Universität Pune eingereicht und behandelt die sozial-ökonomische Zeit des „mittelalterlichen" Goa, nämlich des 17. Jahrhunderts. Sie ist im Geist der nachportugiesischen Epoche verfaßt und hat sich deswegen auch mit den Problemen Katholizismus und Kolonianismus zu befassen. Zunächst wird uns eine Einführung über die Stellung Goas zu seinen Nachbarn Ahmednagar, Bijapur, Kanara, Maratha-Staat und den europäischen Feinden, Holland und England, geboten.

Die Studie selber ist in zwei Teile gegliedert : einerseits behandelt sie die Ökonomie und das korporative Leben (Gancaria) auf dem Lande und andererseits die städtische Ökonomie und ihre Organisation. Diese beiden Aspekte werden in ihrer Vielseitigkeit aufgrund der Literatur und der archivalischen Bestände lebendig und übersichtlich dargestellt.

Da die Jesuiten die südliche Halbinsel Salcete in den 60er Jahren des 16. Jhs. dem Christentum zuführten, und seit den 80er mehrere Dörfer als Feudalbesitz besaßen, ist von ihnen wiederholt die Rede ; sie zeichneten sich auch aus in der Pflege der Landessprache durch die Werke der

pp. Stephens und E. de la Croix, die im 17. Jh. christliche Puranas schrieben. Sie nahmen ferner Stellung gegen den Sklavenverkauf (124-125).

Im übrigen sind nicht alle Tatsachen und Urteile über sie, die Orden und den Klerus schmeichelhaft. Im Falle von Filipe Mascarenhas (1646) und dem Reichtum der Jesuiten hätten noch andere Quellen herangezogen werden können. Beim bibliographischen Versuch (188-195) hätte auch Schurhammers ähnliche Studie (*Franz Xaver und seine Zeit*, II/2, S. 439-494) zitiert werden dürfen. Die Seiten 195-209 zeigen des Verfassers gute Kenntnisse in Archivforschung, so daß der destinierte Leiter des vor kurzem neugegründeten historischen Instituts in Goa bestens ausgewiesen ist.

Nicht weniger als 27 Dokumente aus verschiedenen Archiven Goas und Europas ergänzen die Arbeit (217-287), wobei das erste über die Ganvkars dem Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom entnommen ist (wohl aus dem 2. Viertel der 1. Hälfte des 17. Jhs. stammend).

Für weniger Sachkundige ist ein Glossar von sechs Seiten angefügt und eine ziemlich ausführliche Liste sekundärer Literatur; ein verhältnismäßig kurzer, aber nützlicher Index schließt das Werk, das neuartige Perspektiven in der Forschung aufzeigt.

Rom. J. WICKI S.I.

HUBERT JACOBS, S.J., (ed.), *Documenta Malucensia*, II, *1577-1606*. — Rome (Jesuit Historical Institute) 1980, 8°, 65+794 pp., illustrated (= MHSI 119).

The first volume of this series covered the years from the founding of the mission by St. Francis Xavier in the 1540's to the loss of the fortress of Ternate to Sultan Baab Ulla in December 1575. The foci of the precarious Portuguese power in the Moluccas then shifted to Ambon and Tidore, both of which were lost to the Dutch in 1605. The last thirty years of Portuguese Maluku (to use Fr. Jacobs' term) were characterized by two radical developments. The union of the Portuguese and Castilian Crowns in the persons of the Spanish Habsburgs in 1580, and the proximity of the relatively thriving Spanish strongholds in the Philippines to the precarious Portuguese toe-holds in the Moluccas. The Spaniards at Manila did in fact do their best to help ; but a combined Spanish-Portuguese expeditionary-force which besieged Ternate in 1603 was compelled to withdraw by the decision of the Portuguese rather than of the Spanish commander.

From the missionary viewpoint, the Jesuits were very few in number — rarely more than ten, and sometimes only two or three — and they were able to achieve very little. This was not for want of trying, but due to several circumstances beyond their control. In the first place, the Cross has never yet been very successful in competition with the Crescent in regions where the latter has been firmly established. Although Islam only preceeded Christianity in the Moluccas by a few decades, it successfully resisted both the Roman Catholic missionaries and their Calvinist successors. Only among those natives who were not yet islamised could any progress be made ; and even then, apostacies, usually followed by conversion to Islam, were numerous. In the second place, the Maluku mission was perenially short of funds and of personnel, both

of which were, perhaps unavoidably, diverted to more promising mission-fields, such as Japan.

As Fr. Jacobs notes in his introduction, the 187 documents published here reflect a rather sad period of mission history, with an uphill and mainly unsuccessful struggle all the way. In many documents the missionaries complain of being abandoned, neglected, not taken care of, not answered, not supported in their needs, never visited either by a Provincial or by a Visitor who personally reported to the Province authorities. They also complained that the Portuguese authorities at Goa displayed wanton negligence or complete indifference to the state of affairs in the Moluccas. A typical instance is given in the letter of Fr. Luís Fernandes S.J. from Ambon (1 May 1601) to Fr. João Álvares S.J., Assistant to the General at Rome (pp. 524-529). A more realistic assessment was given in an earlier letter by the experienced Fr. Lorenzo Masonio to the General Claudio Acquaviva (Ambon, 23 August 1600), on pp. 496-497. He states that Malacca could not spare any men from its own hard-pressed garrison, and that little or no help could come from Goa, which had dangerous foes at its doorstep. Only from the Iberian Peninsula could a real remedy be expected. This never materialized until 1606 (via Manila); and the powerful armada of André Furtado de Mendonça which was sent from Goa in 1601, was defeated by the Dutch off Bantam at the end of that year, and achieved nothing beyond briefly consolidating the Portuguese position at Ambon.

It may be added that in the Moluccas, as elsewhere, the Portuguese were often their own worst enemies. Their captains kept squabbling and feuding with each other — and with the missionaries — even when the Dutch were on their doorstep, as at Tidore in 1605. It was also admitted by the chroniclers, Castanheda, Couto, Pinto Pereira, *et al.*, that, generally speaking, only the worst type of Portuguese got as far as the Moluccas, and that the *moradores* (settlers) there were consequently of a low standard. Still, it is only fair to observe that when the Dutch Admiral Steven van der Haghen took Ambon from its cowardly defenders without firing a shot (Feb. 1605), he was very impressed by the flourishing state of the local economy and the plants and livestock introduced by the Portuguese, despite the incessant warfare with the Muslims. In Tidore, the Portuguese position was much weaker; since the Sultan barely tolerated their presence in exchange for their support against the rival Sultan of Ternate. However, the Portuguese in Tidore fort put up a strong resistance and would have beaten off the Dutch, save for the explosion of their powder-magazine.

Some of the documents published here are already available in the series edited by the late Padre Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*; *Insulíndia, 1506-1595*, (5 vols., Lisboa, 1954-58); but many are published here for the first time, and the editing of the *Monumenta Malucensia* is much more thorough. All textual variations are carefully noted, and the footnotes (printed, *mirabile dictu*) at the bottom of the page, are very full and admirably informative. Apart from anything else, the *Monumenta Malucensia* can be regarded as an important source for Indonesian history during that stormy period.

Berkhamsted, Herts. C. R. BOXER

URSULA M. BYGOTT. *With Pen And Tongue. The Jesuits in Australia 1865-1939.* — Melbourne (Melbourne University Press) 1980, 8°, xvi-423 p.

This is the first considerable history of the Society of Jesus in Australia that has appeared. The author limits herself to the activities begun by the Irish Jesuits and continued by them and their Australian brethren. The previous venture of the Austrian Jesuits in South Australia and the Northern Territory is mentioned only incidentally. The history ends with the outbreak of the Second World War and does not treat of the considerable expansion that occurred in the 1950s, though the author very sensibly points to the effects in the post-war Australian Church of what was done before 1940. It is a history, therefore, of the Australian mission of the Irish province (1865-1931) and of the Australian vice-province (1931-1939). The present Australian province was set up only in 1950.

Having fixed these boundaries of time Dr. Bygott gives a full account of how the Irish Jesuits were brought to Victoria, how their mission developed, spreading from Victoria to New South Wales, to South Australia, to Queensland, to Western Australia. The bishop of Melbourne, Dr. Goold, O.S.A., invited them primarily to promote secondary education in his diocese. The Catholic people, growing in numbers and prosperity, were without schools that would take their students to matriculation in the university. The Jesuits were offered pastoral works too, and within a few years had two parishes in Melbourne suburbs, Richmond and Hawthorn ; but the main anxiety of Dr. Goold was to provide Catholic education for Catholics who would certainly be sent to secondary schools. An unsuccessful school on the edge of the city as it then was, St. Patrick's College, East Melbourne, was handed over to the two Jesuits who reached Australia in 1865. They produced good results and were pressed to make it a boarding school for the benefit of those living too far out of the city to travel back and forth every day. But the college could not expand in East Melbourne ; and so, in 1878 a boarding-and-day school was opened in Kew, a suburb further out of Melbourne, and quickly became the bigger school.

The beginning in New South Wales was in many ways similar. The Jesuits were given a parish on the north shore of the harbour of Sydney, but the main purpose of Archbishop Vaughan's invitation was to promote secondary education in his diocese, and as in Melbourne, the Jesuits soon had two high schools, one a boarding-and-day school, in two suburbs of Sydney. These were founded in 1879 and 1880. There were important differences between the dioceses of Sydney and Melbourne, which affected the work of the Jesuits. Their relations with the bishop and their acceptance into the life and activities of the diocese were much happier in Melbourne. Archbishop Vaughan, who eventually invited them to Sydney, had strongly opposed their coming while he was coadjutor. He believed them to be ambitious and intolerant of competition, and he still shared Archbishop Polding's hopes of maintaining a strong Benedictine presence in New South Wales. A few more years were enough to make him realize that the dream of his predecessor and himself was only a dream, and he invited the Jesuits in to found a high school. But the Sydney diocese was divided not only over the place of the Benedictines in it, but over the policy of the archbishop generally, and the Society was not so much part of the local Church as it became in Melbourne.

It is one of the virtues of this history that it places the work of the Society within the activities of the dioceses in which it has worked. One sees how the different episcopal policies in a developing Australia, the mental and religious atmosphere prevalent in each diocese, had their effect on the nature and the value of the work done by the Jesuits. Undoubtedly Melbourne, and especially Melbourne during the long administration of Archbishop Daniel Mannix, gave the Society its best opportunities for varied and fruitful work. Bygott shows the proliferation of Jesuit activities there, from secondary to tertiary education, from education of the laity to education of the clergy; and, within the parishes, an engagement in an apostolate that went far beyond the provision of Mass and the Sacraments, to which at first it had necessarily been limited. To the apostolate of the pulpit was added that of the press and radio, and as social problems were recognized in a country growing rapidly and irregularly, the Jesuits turned their attention to the incorporation of principles of social justice into Australian society. The impetus given by Pius XI to Catholic lay action and the great encouragement the lay apostolate received from Dr. Mannix provided the Australian Jesuits with one of the most valuable fields of work they had.

By 1931, when the Irish mission became an independent Australian vice-province, the Society was active in every state in Australia except Tasmania and the Northern Territory. Two of the parishes founded in South Australia by the Austrians were taken over by the Irish mission when the two bodies amalgamated in 1901. Many of the Austrians became members of the new mission and the last of them lived on into the 1940's. There was a Jesuit parish in Queensland and in 1938 a secondary school was founded in Perth; but most of the work the Jesuits did up to the end of 1939 was done in Sydney and Melbourne.

In describing the situation into which an organization like the Society is introduced and in which it works, it is difficult to preserve a balance between background and foreground, and Bygott's description of the Social apostolate and Catholic action gives perhaps too much space to the factors within Australia and outside it which influenced the thinking and performance of the Australian Church, and to the activities of any organization with which the Jesuits had any connection.

A more serious falling is the lack of discrimination in her use of sources between very general statements of ideals and principles, and the force these really exercised on the activities they were concerned with; school prospectuses are not necessarily very relevant to what is being achieved in a school. The history would have gained, too, by a more accurate assessment of the authority with which some of the quoted statements of Jesuit policy in education or pastoral work were made.

Bygott describes most of the great men among the Australian Jesuits, but while the importance of the work they did is generally recognized at its true worth, and their part in it accurately estimated, they never come alive. This is a history of which every page gives evidence of careful and thorough research among documents. The author would have done well to discuss with living Jesuits some of the men whose work in the twenties and thirties she was recording. It would have put flesh on the somewhat skeletal figures that she describes and enabled her, too, to avoid a few surprising gaps in her account. St. Ignatius College, Rivierview, is rightly seen as a school that made a very valuable contribution to the Church in Sydney and illustrated what the Jesuits aimed

at and achieved in their Australian schools. It is surprising that in all the narrative of its establishment, curriculum, old boys' careers, etc., the prefect of studies who during the late thirties was becoming the Mr. Chips of the college makes no appearance.

There are few other little gaps in Bygott's account, and few inaccuracies. Father T. Cahill, the first rector of Xavier College, joined the *Irish* province in 1855, but, as there was then no novitiate in Ireland, did his noviceship in France. Nor was he without experience of Jesuit education: he had taught in St. Ignatius College, Galway, and in Clongowes before going to Macao and thence to Australia. But for a history giving so much detail about so many persons and works it is admirably free of mistakes.

The author admires the work done by the Jesuits in Australia, but her history is not uncritical in its analysis of that work. The social ambitions encouraged in their pupils, the classical education provided for Australians of the 1880's and 1890's, the conservative attitudes that the Irish Jesuits brought with them from Ireland, the defective piety observable before the Jesuits had taken stock of the Australian society in which their people were living — these and other points at which the Jesuit record in Australia seems vulnerable are honestly discussed, and the author successfully avoids judging a former age by the standards of Australian society in the 1970's when she was writing. Her book will be an invaluable work of reference, long needed, for those interested in this branch of the Society of Jesus or indeed in the history of the Australian Church.

Campion College, Melbourne. V. MORAN, S.J.

EN TORNO AL JANSENISMO Y AL ANTIJANSENISMO

Con ocasión del doctorado *honoris causa* concedido en 1978 al padre Ceyssens por la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina, su antiguo colega del Ateneo Antoniano, padre Vázquez, le dedica un útil volumen gratulatorio [1]. En él se pone al día la bibliografía de los trabajos del padre Ceyssens que en 1963, en ocasión de cumplir éste sus sesenta años, había relacionado H. Willems en los *Miscellanea jansenistica offerts à Lucien Ceyssens OFM* (ahora, 299 números) ; se seleccionan cuatro artículos generales sobre su obra (por M. G. Spiertz, J. Orcibal, L. Willaert y R. Belvederi), y se reeditan sistemáticamente 121 recensiones sobre sus obras.

Algunas de éstas y varios estudios sueltos de C. que más directamente se referían a la intervención de los jesuitas en las campañas antijansenistas, han sido debidamente señalados en la bibliografía anual de este AHSI. Pero ni pudieron ser señalados todos, sino sólo aquellos más específicamente centrados en los jesuitas; ni los volúmenes más ricos de documentación y de noticias sobre éstos pudieron ser recensionados en nuestra revista por no haberlos recibido ésta con ese fin preciso. Ahora, la aparición del volumen que tenemos ante la vista, nos ofrece ocasión para compendiar y completar las noticias que sobre las publicaciones — tan novedosas e interesantes — del padre C. hemos ido ofreciendo a nuestros lectores en la sección *Bibliographia de historia S.I.*

El primero de los cuatro artículos sobre la obra de C. en general, ya mencionados, nos informa sobre el punto de partida de sus investigaciones : la tesis sobre el juramento antijansenista impuesto en Bélgica, para la obtención de ciertos cargos eclesiásticos, en 1692-94, disertación doctoral preparada bajo la dirección de Josef Grisar en la Facultad de historia eclesiástica de la Universidad Gregoriana, y defendida bajo la presidencia de su primer decano Pedro de Leturia. « Vraisemblablement — escribe Spiertz —, le puissant doyen eut-il des doutes quant aux conclusions auxquelles l'enquête avait conduit le P. Ceyssens. En effet, celui-ci venait de dévoiler les manœuvres auxquelles, en cette période troublée, avaient recouru les parties en présence, et où les anciens confrères du doyen avaient eu leur part» (129).

De momento C. sólo publicó la introducción de su tesis, con el título *L'ancienne Université de Louvain et la Déclaration du Clergé de France (1682)* (n. 8, 1940), pero continuó infatigablemente sus investigaciones sobre el jansenismo belga, para cuya historia ha puesto sus más firmes sillares, sin llegar a darnos, con todo, una verdadera historia de ese problema y de ese período. En algunos de sus escritos sí nos ha ido ofreciendo su visión de ese tan interesante problema histórico ; particularmente en su relevante comunicación al congreso conmemorativo del cuarto centenario de la Gregoriana : *Le jansénisme : considérations historiques préliminaires à sa notion* (n. 64, 1954), donde subrayamos el adjetivo

[1] ISAAC VÁZQUEZ O.F.M. *L'œuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme devant la critique.* Rome (Pontificium Athenaeum Antonianum) 1979, 8°, 288 p. (= Bibliotheca Pontificii Athenaei "Antonianum", 20).

historiques como contrapuesto a *théologiques*, ya que el autor suele insistir más en los hechos históricos de la polémica que en los presupuestos teológicos de la misma, y donde advertimos la formulación de la actitud historiográfica del autor al buscar en el antijansenismo la explicación histórica del jansenismo ; lo que lo conduce, en una polémica histórica en que no siempre las dos partes jugaron limpiamente, a investigar sobre todo los juegos de dudosa claridad utilizados por los antijansenistas. Además, aquel deseo de prescindir de las bases teológicas de la polémica, lleva necesariamente, como bien advirtió Willaert, a una historia externa, a una « histoire-bataille du fameux mouvement» (151).

Desde mucho antes de la aparición del primer volumen de documentos publicado por C. (n. 24, 1949), sus investigaciones le habían llevado a relevar muchos puntos relacionados con la historia de los jesuitas : desde la condenación y rehabilitación del pequeño oficio de la Inmaculada propiciado por san Alonso Rodríguez (n. 13, 1940 ; cf. n. 89, 1957) hasta las bien conocidas querellas de los carmelitas contra los bolandistas y en particular contra Papenbroeck (n. 2, 1938), desde las controversias de Belarmino y Lessio contra Bayo como punto de partida de la bula « In eminenti» del 19 junio 1643 sobre Jansenio (nn. 15, 16, 1942-43) hasta los contactos del agustino antijansenista Bernard Desirant en Roma con Tirso González de Santalla (n. 12, 1940), desde las referencias a Le Dent, Pollenter y Tellier en el epistolario de Francis Porter, franciscano irlandés antijansenista residente en Roma (n. 17, 1944-46), hasta las proposiciones laxistas de J. de Reulx y de G. Estrix (nn. 12, 1940; y 20, 1948).

Los trabajos de C. han consistido, con sólo dos excepciones (su tesis completa y el volumen sobre Albizzi), en investigaciones sobre fondos manuscritos de Bélgica y de Roma (algunos, de origen jesuítico), publicadas en forma de artículos más o menos largos, luego agrupados en volúmenes : en los tres de *Jansenistica*, verdaderos tomos desde el punto de vista bibliográfico (nn. 29-33, 1950 ; nn. 50-53, 1953 ; nn. 84-85, 1957), y en la serie de *Jansenistica minora*, trece volúmenes facticios hasta 1979, uno de ellos doble, formados por extractos de revistas y misceláneas precedidos de un índice (pp. 85-91).

Tanto esos dos centenares de trabajos sueltos como los dos tomos ya mencionados sobre el juramento antijansenístico en Bélgica (n. 139) y sobre Albizzi en Roma (n. 276) están íntimamente trabados con los once grandes volúmenes de documentos para la historia del antijansenismo publicados por C. entre 1949 y 1974.

Los dos primeros tomos documentales están centrados en dos epistolarios : el de Fabio Chigi y el de Emmanuel Schelstrate.

La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi nonce à Cologne plus tard pape Alexandre VII (1640-53), reunida por el canónigo Aimé Legrand y por el padre Lucien Ceyssens pero presentada por este último (p. V-IX), constituye el fascículo VIII de la « Bibliothèque de l'Institut belge de Rome» (Bruxelles-Rome 1957) (n. 82 de la Bibliografía que comentamos). En sus dos primeras partes, las correspondencias dobles del nuncio Chigi con el cardenal nepote Francesco Barberini (1640-44) y con el asesor del Santo Oficio, Francesco Albizzi (1641-51), versan esencialmente sobre el jansenismo y el antijansenismo (« hermanos siameses» los apellida C., p. V), con frecuentes alusiones a los jesuitas antijansenistas (casi un pleonasmo, diría yo) de Colonia, Bélgica y Roma, y a las dificultades que en los Países Bajos católicos encontraba la aceptación de la mencionada

bula de 1643 dada por Urbano VIII. La parte tercera, con documentación sacada igualmente de la Biblioteca Chigi pasada a la Vaticana, contiene la correspondencia también doble cruzada en el decenio 1643-53 entre Chigi y su consultor religioso Frans van der Veken, jesuita flamenco profesor en el colegio de Colonia, más un informe anónimo que C. atribuye fundadamente a su colega del colegio de Lovaina, Frans De Cleyn. Este epistolario, al parigual que las correspondencias varias de la cuarta parte (1641-53), llega ya a la condenación de cinco proposiciones de Jansenio por Inocencio X con la constitución « Cum occasione » del 31 de mayo de 1653, cuya aceptación tantas dificultades encontró en Bélgica y en Francia. Las piezas de esta última parte provienen de la Chigiana, de la Capitular de Toledo y de la Comunal de Siena. Entre ellas hemos de señalar las cartas del prepósito de la provincia flandro-belga A. Judoci a Chigi, una respuesta de este último, y otra de Jan De Jonghe, profesor jesuita del colegio de Lovaina, a Judoci. De Van der Veken volverá a interesarse C. al tratar del « hecho » de la condenación de Jansenio (n. 262, 1974), del antijansenista Guillelmus ab Angelis (n. 160, 1964), del jansenista lorenés Jean Bertrand, franciscano (n. 181, 1966), del sucesivamente jansenista y antijansenista Chr. Wulf o Lupus, agustino flamenco (n. 171, 1965). De Judoci, a propósito del mismo Wulf (ibid.), de los tres franciscanos irlandeses agustinistas Wadding, Florence Conry y Hugh de Burgo (n. 87, 1957), de la biografía de Lessio por el sobrino de éste, J. Wijns, bajo el nombre de Th. Courtois (n. 100, 1958 ; cf. nn. 16, 66, 177, 238), del exagerado mariólogo jesuita Juan B. Poza (n. 148, 1963 ; cf. nn. 37, 43, 63, 70, 89, 101, 200) y de las fricciones del arzobispo de Malinas J. Boonen con la acción penitencial de los jesuitas de Lovaina (n. 103, 1958). Finalmente, las actividades de De Jonghe quedan encuadradas en el filojesuitismo antijansenista del gobernador general Leopoldo Guillermo de Austria en torno al período 1647-56 (n. 111, 1959), en la publicación en Bélgica de la bula « Ad sacram » en 1656 (n. 112, 1959) y en las amistades belgas de Caramuel (n. 128, 1961 ; cf. n. 280).

A época más tardía pertenece el epistolario (n. 24) del moderado antuerpense Schelstrate, conservado en la Biblioteca nacional de Nápoles, *La correspondance d'Emmanuel Schelstrate, préfet de la Bibliothèque vaticane (1683-1692)* (Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1949 ; Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, I), en la que, tras una biografía sumaria de ese flamenco que, en la dudosa terminología de Appolis, sería un miembro del « tercer partido », se nos dan 27 cartas del bolandista Daniel Papenbroeck (cf. n. 284, 1977), 2 de su colega hagiógrafo Conrad Janninck (cf. n. 2), 6 del erudito francés Jean Hardouin y 1 del prepósito general Tirso González. Es natural que la actitud curialista y antigalicana de Schelstrate lo acercase a esos jesuitas.

Los restantes volúmenes de documentación sobre el jansenismo que, desde el mismo año 1957 en que nos dio la correspondencia de Chigi, ha seguido ofreciéndonos el padre C., son todos ellos volúmenes de documentación variada, exhumada de diversos fondos manuscritos, principalmente romanos y belgas, y distribuida cronológicamente. Los frecuentes cambios de título, sin ningún título general que los una bibliográficamente, y la alternancia entre la « Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome » [BIHBR] y la « Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique » [BRHE] de Lovaina — las dos series paralelas que los han ido publicando —, no ayudan ciertamente a la utilización y a la

citación de una masa tan considerable de fuentes de primerísima mano que han vertido nueva luz sobre una vieja problemática. Como no siempre el orden cronológico de publicación de estos volúmenes coincide con la cronología de los documentos, preferimos en esta reseña seguir este último hilo, que es a la vez el más lógico y el más histórico. Aquí les daremos una numeración ficticia, de [I] a [IX].

El primer período de la historia del jansenismo comienza con la aparición póstuma del *Agustinus* en 1640 y llega hasta el año 1660, en torno al cual las polémicas entre jansenistas y antijansenistas se desplazan del carácter prevalentemente dogmático, que habían tenido hasta entonces, hacia el terreno predominantemente moral, agudizándose las luchas entre los rigoristas por un lado y los laxistas y probabilistas por otro. A aquel primer período ha dedicado C. cinco volúmenes :

[I] (n. 83). *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme 1640-1643* (BRHE 31, 1957). Dejando aparte la suposición del autor de que la moral de los jesuitas propiciaba las generosidades de Urbano VIII con sus nepotes, y consiguientemente las buenas relaciones de la familia Barberini con la Compañía, lo cierto es que los jesuitas se dieron muy pronto cuenta de que las doctrinas de Jansenio sobre la gracia eran diametralmente opuestas a las por ellos defendidas durante la controversia *de auxiliis*, y pasaron inmediatamente a la impugnación y a la polémica, que desembocó en el primer documento romano contra Jansenio, el decreto del Santo Oficio del 4 de marzo de 1641 prohibiendo el *Augustinus*. Este primer volumen termina en 1643 porque con el advenimiento de Inocencio X (1644-55) comenzará una intervención directa de los papas contra Jansenio y los jansenistas.

[II-III] (nn. 127, 138). *La première bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire (1644-1653)*, avec la collaboration du Chan. A. Legrand, tomo I (1644-1649), tomo II (1650-1653) (BIHBR IX y X, 1961-1962). Estos dos tomos abarcan casi todo el pontificado del papa Pamphilj, desde sus inicios hasta el año de 1653 en que a los 31 de mayo condenó las cinco proposiciones fundamentales de Jansenio.

[IV-V] (nn. 145, 165). *La fin de la première période du jansénisme. Sources des années 1654-1660*, avec la collaboration du Chan. A. Legrand, tomo I (1654-1660), tomo II (1654-1660) (BIHBR XII y XIII, 1963-65). Ambos volúmenes abarcan una gran parte del pontificado de Alejandro VII (el antijansenista ex nuncio de Colonia, Fabio Chigi), que el 16 de octubre de 1656, con la constitución «Ad sacram beati Petri sedem» volvía a condenar aquellas cinco proposiciones en el sentido que Jansenio les daba : éste es el tema polémico central de estos dos tomos, donde se refleja ya la aparición de *Les provinciales* de Pascal (vid. t. I, p. LXXXII-III).

En las disputas o polémicas de este primer período intervinieron con sus escritos — o publicados o inéditos — una serie de jesuitas belgas residentes en los Países Bajos españoles o en Alemania o en Roma, varios jesuitas españoles, alemanes o franceses en relación inmediata con Bélgica, los prepósitos generales de la Compañía y sus asistentes en Roma. A ellos pertenecen muchos de los documentos publicados por C., quien además ha ido dedicándoles numerosos escritos históricos, que citaremos por los números de la bibliografía que comentamos. He aquí, por orden alfabético, la lista de jesuitas autores o destinatarios de muchas docenas de documentos en estos cinco primeros volúmenes :

S. de Abreu, Ph. Annat, C. Arbicio, Frans van Beuren, Josse van Blommerghem, Jean Bolland (cf. nn. 87, 128, 148, 156, 169, 280), A. van

Bronckhorst, J. van Caloen (cf. nn. 112, 153), P. van Cleef (cf. n. 103), Adriaan Cools, Adriaan Crom (cf. nn. 69, 70, 88, 100, 102, 110, 111, 113, 128, 131, 160, 171, 280, 284), J. Crusius (cf. n. 111), Jan De Beer, A. De Clercq, Frans De Cleyn (cf. nn. 70, 100, 102, 110, 111, 153, 160, 171, 280), Jan De Jonghe, F. Del Plano (cf. nn. 63, 107, 111, 112), P. del Vivero (cf. nn. 35, 41, 69, 93, 110, 111, 131, 148, 156, 280, 284), A. van der Beke, Jan De Rho (cf. n. 91), Ign. Derkennis (cf. nn. 37, 103, 106, 111, 171, 280), Frans van der Veken, Étienne Deschamps, Jan De Tollenaere (cf. nn. 70, 100, 148), W. De Wael (cf. nn. 100, 280), Pierre Du Rieu (cf. nn. 112, 132), H. Engelgrave, St. van Esch, P. V. Godscalck (cf. n. 122), Frans van Hees, God. Henschen (cf. nn. 117, 284), W. Hesius (cf. nn. 119, 216), J. B. van Hollandt (cf. nn. 44, 59, 156, 160, 216, 218), Melchior Inhofer (cf. nn. 100, 148), A. Judoci, W. Landsheere, A. B. Lauenbach (cf. n. 156), R. Le Brun, Maximilien Le Dent (cf. nn. 17, 44, 47, 55, 59, 122, 178, 229), Jacques L'Hermite (cf. n. 121), Martin L'Hermite (cf. nn. 111, 113), H. Lindanus, D. Louffius (cf. nn. 91, 107, 112, 131, 171), Juan de Lugo (cf. nn. 15, 63, 69, 91, 111, 240, 261), J. Lybens (cf. nn. 102, 112, 171), Ant. Meerhouts (cf. n. 64), Fl. de Montmorency (cf. nn. 11, 254, 261, 262, 269), G. Mundbrot (cf. n. 100), Gilles de Namur (cf. n. 91), G. Nickel (cf. nn. 103, 110, 231, 256, 269), Ch. de Noyelle (cf. nn. 22, 44, 59), Ph. Nutius, G. Paulus, F. X. Pérez, D. Petau (cf. nn. 64, 89, 111, 231, 244, 245, 280, 284, 289), F. Piccolomini, Alb. Raymaker, Théophile Raynaud (cf. nn. 74, 89, 148, 269), Jacques Renault, J. B. Rossi, Joh. Schega (cf. nn. 43, 63, 80, 91, 111, 113, 146, 160, 169, 218, 254, 261), H. Semple (cf. n. 111), Gilles Tibaut (cf. n. 91), Aug. Vrancx, Jan Westhoven (cf. n. 269), God. Weyer, Nic. Weysing, O. van Zyl.

Si se tiene en cuenta que muchos de los jesuitas mencionados intervinieron muy activamente en el desarrollo de las discusiones teológicas y morales de la época, se comprenderá el grande interés que esa tan copiosa documentación, cuidadosamente editada por C., tiene para la historia cultural de la Compañía en el siglo XVII. Precisamente entonces los jesuitas habían recibido con sumo agradecimiento el párrafo de Inocencio X en su decreto del 23 de abril de 1654 contra los jansenistas, por el que se confirmaban las resoluciones de Paulo V y de Urbano VIII sobre las controversias *de auxiliis*.

Aunque, como ya hemos dicho, un segundo período de la historia del jansenismo y del antijansenismo comienza en 1660, con el paso de las disputas prevalentemente dogmáticas a las predominantemente morales, la indicación de un segundo período no aparece en el primer tomo de esa segunda serie, el [VI] (n. 214), preparado por C., como todos los siguientes, en colaboración con su compañero de orden y de aficiones Sylvestre De Munter : *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme des années 1661-1672* (BRHE 45, 1968).

Preludio de ese período es la declaración de Alejandro VII, el 7 de agosto de 1660, de que la doctrina de san Agustín y de santo Tomás es « inconcussa tutissimaque », documento seguido por otros tres textos cruciales del propio papa Chigi : la condenación de 28 y de 17 proposiciones de moral laxa, el 24 de septiembre de 1665 y el 18 de marzo de 1666 respectivamente, y la prohibición, el 5 de mayo de 1667, de proseguir con las inmoderadas disputas sobre la contrición y la atrición como requisito del sacramento de la penitencia — discusiones que llenan esos doce largos años que van de 1661 a 1672.

Ellos se caracterizan por la franca decadencia de la monarquía española y el rápido ascenso de la francesa con Luis XIV, por la perduración del jansenismo doctrinal en Lovaina y del jansenismo pastoral en la diócesis de Gante, y por una mayor intervención de los oratorianos franceses en los asuntos teológicos de Bélgica.

La referencia a un segundo período comienza con los volúmenes [VII, IX] (nn. 215, 260), *La seconde période du jansénisme*, tomo I : *Les débuts. Sources des années 1673-1676*; tomo II: *Sources des années 1680-1682* (BIHBR XVII, XIX, 1968, 1974). Las guerras de «recuperación» de Francia en los Países Bajos meridionales llevaron consigo la alianza de éstos con Holanda, y consiguientemente el permiso regio del culto público de los militares y soldados «herejes» en Bélgica (6 abril 1672), sin que las calamidades públicas sugiriesen un mínimo propósito de paz en la guerra teológica.

Ésta prosiguió centrada en las inmunidades de los religiosos, en la censura de las publicaciones peligrosas, en la lucha entre rigoristas y laxistas, en los avatares de la piedra sepulcral de Jansenio, removida en 1655, repuesta en 1672 y retirada de nuevo en 1673. Con la creación de una congregación secreta de los antijansenistas en Bélgica para denunciar a sus contrarios cerca del internuncio, de la Santa Sede y del poder real, disminuyó el número de denuncias privadas, y, por consiguiente, el de las cartas de jesuitas a Roma y a Madrid, donde comenzó entonces la ascensión del predicador jesuita padre Tirso González de Santalla, tan furibundo antilaxista como antijansenista.

Para complicar más una serie documental tan intrincada por el continuo cambio de títulos y de colecciones, entre los tomos I y II que acabamos de mencionar, se inserta otro, [VIII] (n. 259), *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme des années 1677-1679* (BRHE 59, 1974) años en que comienza la intervención del jesuita Everhart Nithard como confesor de la reina María Ana de Neuburg, regente de España durante la menor edad de Carlos II. La ocupación de algunas diócesis belgas por Francia, con la imposición de obispos franceses a las de Tournai y Arras, y con las largas sedes vacantes en Saint-Omer e Ypres, viene a agravar los conflictos religiosos de uno de los períodos más desastrosos de los Países Bajos católicos.

De 1661 a 1682 continúan actuando algunos de los jesuitas anteriormente relacionados, y se lanzan a la brecha otros nuevos, de muchos de los cuales se publican copiosos documentos en estos últimos cuatro volúmenes. Habré de contentarme con dar la lista escueta : Charles Balé (cf. n. 166), Gilbert Bimon, Claude Boucher, Tirso González, Charles de Breuil, Fr. Callenberg, Luis de Camargo, Jacques Coret (cf. nn. 262, 271), Jan De Brier (cf. n. 166), Ph. De Horhes (cf. n. 153), Jan De Muylder, Libert De Pape (cf. nn. 58, 153), L. De Schildere (cf. nn. 34, 122, 153), Ant. van den Stock (cf. n. 219). G. van der Beke (cf. nn. 112, 284), Th. Dekens, Ign. Diertens (cf. nn. 17, 22, 34, 44, 47, 58, 59, 71, 178), Miguel de Elizalde (cf. nn. 74, 153), Gilles de Fraisne (cf. n. 63), Mathias Goesman (cf. n. 153), J. Kritsraedt, Fr. de la Chaise, Fr. de la Falluere, P. van Liere, Eb. Nithard (cf. nn. 20, 47, 59, 74, 94, 98, 277), Gian Paolo Oliva, Sforza Pallavicini (cf. nn. 64, 74, 112, 153, 231, 239, 240), Jacques Platel (cf. n. 57), J. Pollenter, André de Preumonteaux, Jan van Riest, Michel Sénechal, Arnold Spillebeen, Th. Stapleton (cf. nn. 26, 47, 112, 251, 284), P. Wyts.

No es posible citar a todos los jesuitas que se mencionan en estos nueve volúmenes de documentos. Nos ha parecido suficiente señalar los autores o destinatarios de los mismos, y añadir a sus nombres los números de la presente bibliografía de los escritos del padre C. en los que se trata ex professo de ellos, según el « Nomenclator jansenisticus» contenido en las pp. 93-117 del volumen del padre Vázquez que más directamente reseñamos — repertorio útil, pero que aún lo hubiera sido más si añadiera constantemente las siglas de las órdenes religiosas a las que pertenecían los jansenistas y antijansenistas relacionados.

Además, un buen número de jesuitas, y no sólo de los ya citados, han sido objeto de particulares investigaciones por parte de C. No añadiremos a sus nombres los números correspondiente de esta bibliografía, pues éstos constan esplícitamente en el « Nomenclator» mencionado y a veces también en los títulos o comentarios de los escritos citados. Son los siguientes : Pedro Abarca, José de Alfaro, Fr. Amico, Josse Andries, G. Becanus, Roberto Bellarmino, los bolandistas (los más insignes, por sus nombres), P. Cant, Libert De Pape, Ph. De Vos, G. Estrix, Honoré Fabri, F. X. Fresneda, Tirso González de Santalla, L. Lessius, Fr. de la Chaise, Maximilien Le Dent, Juan de Lugo, Francisco Macedo (primero jesuita y luego franciscano), Juan Martínez de Ripalda, Mateo de Moya, Gian Paolo Oliva, Jean de Palazol, Denys Petau, J. Pollenter, Juan B. Poza, Joseph de Reulx, J. Schega, Ignace Tellin.

No podemos tampoco pasar por alto una serie de estudios del padre C. sobre temas relacionados con la historia de la Compañía de Jesús, como los directa o indirectamente referentes a Palafox (nn. 37, 101, 103, 132) o a la devoción al Corazón de Jesús en relación con los jansenistas y con los jesuitas (n. 197), o las revisiones críticas — y, naturalmente, más bien negativas — de las obras de Bachelet sobre la gracia eficaz (n. 7), de Willaert sobre la bibliografía jansenística (n. 37), de Préclin y Jarry sobre las luchas doctrinales en los siglos XVII y XVIII (n. 77), de Pastor sobre la historia de los papas en la misma época (n. 238), acusado de oponerse demasiado sistemáticamente a los puntos de vista de Ranke, de seguir con exceso a su maestro Janssen, y de haberse dejado influir con desmesura por el ambiente romano en que pasó los últimos años de su vida, y por sus colaboradores jesuitas.

Como se deduce de esta exposición objetiva de las fundamentales aportaciones del padre C. a la historia del jansenismo y del antijansenismo en su mismo proceso dialéctico e interdependiente, el autor ha tomado partido, en esa lucha sectaria, en favor de una de las dos sectas. Difícil hubiera sido que se hubiera podido escapar de ello. Esa actitud partidista, en unas polémicas en que, aparte de los jesuitas y de algunos otros religiosos, casi todo el clero de Bélgica militaba en favor de Jansenio y en contra de la actitud hostil de la curia romana, ha significado un estímulo para el autor de tantos volúmenes y estudios sobre el tema.

Una actitud más neutral hubiera contribuido a dar más solidez a tan ingente aporte historiográfico. Éste, en suma, no constituye una historia del jansenismo. Ni la hubiera constituido aun en el caso de habernos dado aparte, no una biografía anecdótica y un si es no es caricaturesca del cardenal Albizzi (n. 276), sino una visión sumaria de los resultados de sus infatigables investigaciones. El mérito del padre Ceyssens consiste, a mi entender, en habernos ofrecido nuevos materiales para una futura historia

del jansenismo y del antijansenismo, y continuos comentarios en favor de una historia del problema desde el punto de vista filojansenista.

El futuro historiador del jansenismo y del antijansenismo, como contraposición teológica y como fenómeno histórico a la vez, hallará ya el terreno mucho más desbrozado en estos volúmenes y estudios que no podíamos dejar de presentar y comentar en una revista de historia de la Compañía.

Roma. M. Batllori S.I.

OPERA DIVERSA AD REDACTIONEM MISSA

Seriem hic damus operum quae ab auctoribus vel editoribus ad redactionem nostram vario titulo missa sunt, at de quibus in ipso periodico referre non possumus, cum proprium illius ambitum (historiam scilicet Societatis Iesu) non attingant. Ideoque hic non nuntiantur scripta quae in iam edita vel proxime edenda «Bibliographia de historia S.I.» locum suum habent.

Accademia di San Carlo. Inaugurazione. IV Novembre MCMLXXVIII. 8°, 35 p.

Actas de las Cortes de Castilla. Publicadas por acuerdo de las Cortes españolas a propuesta de su Comisión de gobierno interior. Cortes de Madrid en 1656 y 1657. Tomo sexagésimo. Volumen segundo : comprende las actas de las sesiones celebradas desde el día 4 de noviembre de 1656 hasta el 27 de abril de 1657. Madrid (Artegraf) 1980, 4°, p. 443-685.

Albònico, Aldo. *La mobilitazione legittimista contro il Regno d'Italia : La Spagna e il brigantaggio meridionale postunitario.* Milano (Giuffrè) 1979, 8°, ix-402 p. (= Fonti e studi di storia).

Amarista de Cumare, Beyra. *El humanismo del profesor Augusto Mijares.* Caracas (Ministerio de información y turismo) 1978, 8°, 142 p.

Anadón, José. *Pineda y Bascuñán, Defensor del Araucano.* Vida y escritos de un criollo chileno del siglo xvii. Santiago de Chile (Editorial universitaria, Seminario de filología hispánica) 1977, 8°, 287 p. (= Theses et Studia scholastica, 4).

Ardit, Manuel - Balcells, Albert - Sales, Núria. *Historia dels Països Catalans. De* 1714 *a* 1975. Coordinada per A. Balcells. Barcelona (Edhasa) 1980, 8°, viii-855 p.

Arizaga Bolumburu, Beatriz. *El nacimiento de las Villas guipuzcoanas en los siglos XIII y XIV. Morfología y funciones urbanas.* Prólogo de José Angel García de Cortázar. San Sebastián (Sociedad guipuzcoana de ediciones y publicaciones) 1978 8°, 179 p. (= Grupo Dr. Camino de historia donostiarra, 11).

Assante, Franca. *Il mercato delle assicurazioni marittime a Napoli nel Settecento. Storia della « Real Compagnia»* 1751-1802. Napoli (Giannini) 1979, 8°, 345 p. (= Università di Napoli, Quaderni della Facoltà di Scienze politiche, 7).

Balletta, Francesco. *Il Banco di Napoli in Calabria al tempo della prima guerra mondiale.* Genève (Droz) 1979, 8°, 250 p. (= Institut international d'histoire de la banque, 5).

Balletta, Francesco. *Le due Sicilie e l'Egitto nel secolo XIX.* Contributo alla storia delle relazioni economiche internazionali. Genève (Droz) 1979, 8°, 262 p. (= Istituto italiano per la storia dei movimenti sociali e delle strutture sociali, Biblioteca dei « Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale», 27).

Los Bayeu. Zaragoza (Instituto Camón Aznar) 1979, 4°, 347 p.

Becco, Horacio Jorge. *Bibliografía de Pedro Grases.* Caracas (Tierra Firme) 1979, 8°, 68 p.

Beladíez, Emilio. *Españolas reinas de Francia.* Madrid (Prensa Española) 1979, 8°, 398 p.

Benito Ruano, Eloy. *« San Borondón» - octava isla Canaria.* Valladolid (Casa Museo de Colón) 1978, 8°, 89 p. (= Cuadernos colombinos, 8).

Bibliografia istorică a României. V. 1974-1979. Bibliografie selectivă. București (Editura Academiei Republicii Socialiste România) 1980, 8°, 453 p.

Boethii Daci Opera : *Quaestiones super IVm meteorologicorum.* Nunc primum edidit Gianfranco Fioravanti. Hauniae (Apud Librarium G-E-C GAD) 1979, xxv-140 p., 8°. (= Corpus philosophorum danicorum medii aevi, VIII).

Bose, Manilal. *British Policy in the « North-East Frontier Agency».* New Delhi (Concept Publishing Company) 1979, 8°, xiii-236 p.

Braga da Cruz, Guilherme. *Obras esparsas.* Volume I. *Estudos de História do Direito. Direito Antigo.* 1.ª parte. Coimbra (Universidade) 1979, 8°, xvi-369 p. (= Acta Universitatis conimbrigensis).

CALLAHAN, William J. *La Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid.* 1618-1832. Madrid (CSIC, Instituto de estudios madrileños) 1980, 8°, 186 p. (= Biblioteca de estudios madri eños, 25).

CANTÙ, Francesca. *Pedro de Cieza de León e il « Descubrimiento y conquista del Perú ».* Roma (Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea) 1979, 8°, 517 p. (= Studi di storia moderna e contemporanea, 8).

CAPARROSO, Carlos Arturo. *Clásicos colombianos.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1980, 8°, 226 p. (= Serie « La granada entreabierta », 25).

CARO, Miguel Antonio. *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República.* 1903-1904. Edición, introducción y notas de Carlos VALDERRAMA ANDRADE. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979, 8°, 909 p. (= Biblioteca colombiana, XIX).

CASTELL MAÍQUES, Vicente. *La catedral de Valencia. Expresión de fe, arte y cultura.* Valencia (s.n.) 1978, 8°, 86 p.

CASTILLO LARA, Lucas Guillermo. *Las acciones militares del gobernador Ruy Fernández de Fuenmayor* (1637-1644). Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1978, 8°, 342 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 134).

CASULA, Francesco Cesare. *Breve storia della scrtitura in Sardegna. La « documentaria » nell'epoca aragonese.* Cagliari (Editrice democratica sarda) 1978, 8°, 172 p. + 26 fot. (= Saggi, 12).

CAUGHEY, John Walton. *The California Gold Rush.* Berkeley (University of California Press) 1975, 8°, XVI-323 p.

Christian Art in Romania. I. *3rd-6th Centuries.* Introductory Study and Description of Plates by I. BARNEA. Bucharest (Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church) 1979, 4°, 278 p. + 118 plates.

Civiltà Ciociara. Personaggi - Abbazie - Biblioteche. Ricerche e testi a cura di Luigi GULIA. Sora (s.n.) 1979, grande in fol., 8 p. + 37 ill.

El cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià. Repertori bibliogràfic. VI Centenari del cisma d'Occident. Commemoració sota el patronatge de l'Institut d'estudis catalans. Barcelona (s.n.) 1979, 8°, 248 p.

CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, Juan de. *Introducción a la biografía del Canciller Ayala.* Segunda edición ampliada. Con apéndices documentales acopiados por el Sr. D.... Prólogo del Excmo. Sr. D. Javier de YBARRA. Bilbao (Junta de cultura de Vizcaya) 1972, 8°, 177 p.

CORTÉS, Santos Rodulfo. *El régimen de « Las gracias al sacar » en Venezuela durante el período hispánico.* Tomos I, II. Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1978, 8°, XXIX-684 ; 296 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 135).

Crónica del 1er Congreso internacional sanmartiniano. 20 al 25 noviembre de 1978. Buenos Aires (Comisión Nacional ejecutiva de homenaje al bicentenario del nacimiento del Grl. D. José de San Martín) 1978, 8°, 119 p.

CUBEÑAS PELUZZO, José Antonio. *Presencia española e hispánica en la Florida desde el descubrimiento hasta el bicentenario.* Madrid (Cultura Hispánica, Centro Iberoamericano de Cooperación) 1978, 12°, 69 p.

CUENCA, José Manuel. *Iglesia y burguesía en la España liberal.* Madrid (Pegaso) 1979, 8°, 255 p. (= Serie : Historia y Política).

CUENCA TORIBIO, José Manuel. *Andalucía, una introducción histórica.* Córdoba (Monte de Piedad y Caja de Ahorros) 1979, 8°, 182 p.

Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la memoire de Marcel BATAILLON (1895-1977). Paris (Fondation Singer-Polignac) 1979, 8°, 783 p., XIV pl.

DEAC, Mircea. *Ciucurencu.* Bucureşti (Meridiane) 1978, 4°, 56 p. + 117 ill.

Die Murtenschlacht. Ein schweizer Ereignis in Europas Geschichte zwischen Mittelalter und Neuzeit. 1476-1976. Internationales Kolloquium zur 500-Jahr-Feier der Schlacht bei Murten. Murten 23.-25. April 1976. Kolloquiumsakten. Freiburg und Bern (s.n.) 1976, 8°, 198 p.

DÍEZ DEL CORRAL, Luis. *Velázquez, la monarquía e Italia.* Madrid (Espasa-Calpe) 1979, 8º, 292 p.

DÍEZ DEL CORRAL Y PEDRUZO, Luis. *La Monarquía de España en Montesquieu.* Discurso leído el día 16 de diciembre de 1973 en su recepción pública por el Excmo. Sr. D. — y contestación del Excmo. Sr. D. Ramón CARANDE Y THOVAR. Madrid (Real Academia de la Historia) 1973, 8º, 175 p.

Doce consideraciones sobre el mundo hispano-taliano en tiempo de Alfonso y Juan de Valdés. Actas del coloquio interdisciplinar (Bolonia, abril de 1976). Presidente, Marcel Bataillon. Moderador, Miguel Batllori. Coordinador del volumen, Francisco Ramos Ortega. Prólogo de Manuel SITO ALBA. Roma (Instituto español de lengua y literatura) 1979, 8º, 332 p. (= Anexos de « Pliegos de cordel», I).

Documentació barcelonina sobre el cisma d'Occident. Catàleg de l'exposició VI Centenari del cisma d'Occident. Commemoració sota el patronatge de l'Institut d'estudis catalans. Barcelona (s.n.) 1979, 8º, 47 p. + VI ill.

DONNET, André. *Illustrierter Kunstführer von Sitten.* Photos von Jean-Marc Biner. Deutsche Übersetzung von Dr. Anton Gattlen. Sitten (Schmid) 1973, 8º, 109 p. (= Sedunum Nostrum, Annuaire N. 3).

DUMITRIU-SNAGOV, Ion. *Têrile Române în segulolul al XIV-lea.* Codex latinus parisinus Pauli Sanctini Ducensis : Tractatus de re militari et machinis bellicis. Bucureşti (Scinteil) 1979, 4º, 766 p.

DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla* : *Una década de sangre y esperanza* (1968-1979). México (Centro de estudios ecuménicos, A.C.) 1979, 615 p., 8º (= Colección : Religión y cambio social).

ECHEVERRI MEJÍA, Oscar. *Las cuatro estaciones.* Poemas. 1963-1964. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1980, 8º, 105 p. (= « La granada entreabierta», 26).

EDGREN, J. S. *Catalogue of the Nordenskiöld Collection of Japanese books in the Royal Library.* Stockholm (Kungl. Biblioteket) 1980, 8º, xv-388 p. (= Acta Bibliothecae Regiae Stockholmiensis, XXXIII).

L'Église orthodoxe roumaine dans le passé et aujourd'hui. Bucarest (Institut biblique et de mission de l'Église orthodoxe roumaine) 1979, 8º, 62 p.

Enciclopedia istoriografiei româneşti. Coordonador ştiinţific : Stefan STEFANESCU. Bucuresti (Editura ştiinţifică şi enciclopedică) 1978, 8º, 470 p.

Epistolario de Miguel Antonio Caro, Rufino José Cuervo y otros colombianos con Joaquín García Icabalceta. Presentación, edición y notas de Mario Germán ROMERO. Introducción de Ignacio BERNAL. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1980, 8º, XLIV-485 p. (= Archivo epistolar colombiano, XIV).

Epistolario de Rufino José Cuervo con Miguel Antonio Caro. Edición, introducción y notas de Mario GERMÁN ROMERO. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1978, 8º, LII-315 p. (= Archivo epistolar colombiano, XIII).

ERDMANN, Karl Dietrich. *Die Zeit der Weltkriege.* Stuttgart (Klett-Cotta) 1978, 8º, XI-906 p. (= GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Band 4).

Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1978. Assisi (Società internazionale di studi francescani) 1979, 8º, 337 p.

L'Estat Andorrà. Recull de textos legislatius i constitucionals d'Andorra. Andorra (Secretariat del Congrés de cultura catalana) 1977, 8º, 79 p.

Estructura social i econòmica del camp català. II Curs d'història de Catalunya (Novembre-desembre 1977). Barcelona (Institut municipal d'història) 1978, 8º, 95 p.

Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea. III Semana de Historia eclesiástica de España contemporánea. R. Colegio Universitario de María Cristina, El Escorial (Real Monasterio del Escorial) 1979, 8º, 398 p. (= Biblioteca « La Ciudad de Dios», I. Pax Veritatis, 30).

Exposición de orfebrería aragonesa del Renacimiento. Catálogo. Zaragoza, del 29 de marzo al 5 de mayo de 1980. Zaragoza (Museo Camón Aznar) 1980, 8°, 116 p.

FERNÁNDEZ, Antonio. *Historia del mundo contemporáneo.* Barcelona (Vicens-Vives) 1979, 8°, 520 p. (= Textos de orientación universitaria).

FERNÁNDEZ, Clemente, S.I. *Los filósofos medievales.* Selección de textos. I. *Filosofía patrística. Filosofía arabe y judía.* Madrid (La Editorial Católica) 1979, 8°, XVI-753 p.(=BAC, 409).

FERNÁNDEZ CONDE, F. Javier. *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo* (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval. Oviedo (Universidad) 1978, 8°, 484 p. (= Publicaciones del Departamento de historia medieval, 3).

FERNÁNDEZ DE LA FUENTE, Luis, S.I. *Un eminente sociólogo gallego : Joaquín Díaz de Rábago* (1837-1898), *un pionero del cooperativismo en España.* Prólogo por Miguel Angel ARAUJO IGLESIAS. Madrid (s.n.) 1979, 8°, XX-316 p.

FERRAND DE ALMEIDA, Luís. *A Colónia do Sacramento na Época da Sucessão de Espanha.* Coimbra (Facultade de Letras) 1973, 8°, XVIII-529.

FERRER BENIMELI, José A. *Voltaire, Servet y la tolerancia.* Villanueva de Sijena (Instituto de estudios sijenses « Miguel Servet ») 1980, 8°, 77 p.

FLASCHE, Hans. *Geschichte der spanischen Literatur.* I. Band : *Von den Anfängen bis zum Ausgagang des* 15. *Jahrhunderts.* Bern-München (Francke) 1977, 8°, 487 p.

FILGUEIRA VALVERDE, José. *La Cantiga CIII : Noción del tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval.* Compostela (Universidad, Instituto de estudios regionales) 1936, 8°, 225 p.

FORESTA, Gaetano. *L'ispirazione popolare nella letteratura espagnola.* I. (*Dal sec. XIII ai secoli d'oro*). Roma (Dialoghi) 1979, 8°, 88 p.

Friar Bringas Reports to the King. Methods of Indoctrination on the Frontier of New Spain 1796-79. Father Diego Miguel Bringas de Manzaneda y Encinas, O.F.M. Translated and Edited by Daniel S. MATSON and Bernard L. FONTANA. Tucson, Arizona (The University of Arizona Press) 1977, 8°, IX-177 p.

La Fundación Juan March. (1955-1980). Madrid (Fundación Juan March) 1980, 8°, 143 p.

GASOL, Josep M. *La història de Manresa explicada als infants.* Pròleg d'Enric BAGUÉ. 2.ª edició. Manresa (Símbol) 1975, 8°, 116 p.

GASOL, Josep M. *La Seu de Manresa.* Monografia històrica i guia descriptiva. Manresa (Col·legiata basílica Sta. Maria de la Seu) 1978, 8°, 336 p.

GONZÁLEZ DE PÉREZ, María Stella. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1980, 8°, 225 p. (= Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Series minor, XXII).

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Alfonso F. *El oriente venezolano a mediados del siglo XVIII a través de la visita del gobernador Diguja.* Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1977, 8°, 244 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 129).

GRAMATOWSKI, Wiktor - WILINSKA, Zofia. *Karol Wojtyła negli scritti.* Bibliografia. Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1980, 8°, 280 p.

La Gran Conquista de Ultramar. Edición crítica con introducción, notas y glosario por Luis COOPER. Tomos I-IV. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979, 8°, LXXVIII-666, 689, 642, 374 p. (= Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, LI-LIV).

GUERRERO, José Ramón. *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente.* Madrid (Instituto superior de pastoral) 1969, 8°, 355 p. (= Colección de estudios del Instituto superior de pastoral - Universidad Pontificia de Salamanca, 1).

Guia dels museus de Catalunya. Barcelona (Caixa de pensions) 1979, 8°, 214 p.

GUZMÁN ESPONDA, Eduardo. *Crónicas ligeras.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979, 8°, 174 p. (= « La granada entreabierta », 24).

Hacia Calderón. Cuarto coloquio anglogermano. Wolfenbüttel 1975. Ponencias publicadas por Hans FLASCHE, Karl-Hermann KÖRNER, Hans MATTAUCH. Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1979, 8°, v-132 p. (= Hamburger Romanistische Studien ; B. Ibero-Amerikanische Reihe, Band 42 ; Calderoniana, Band 13).

HERING, Wolfgang. *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Auseinandersetzung - Ein innerprotestantisches Problem.* Sankt Augustin (Steyler) 1980, 8°, 180 p. (= Studia Missiologici Instituti Societatis Verbi Divini, Nr. 25).

HESSEL, Lothar - RAEDERS, Georges. *O teatro no Brasil sob Dom Pedro II.* 1ª Parte. Pôrto Alegre (Instituto Estadual do Livro, Universidade Federal do Rio Grande do Sul) 1979, 8°, 351 p. (= Coleção Teatro, 3).

HILLGART, J. N. *Los reinos hispánicos* 1250-1516. I. 1250-1410. *Un equilibrio precario.* Traducido por Enrique de Obregón. Barcelona (Grijalbo) 1979, 8°, 501 p.

Histoire des Alpes, Perspectives nouvelles. Publiée sous la direction de Jean-François BERGIER pour la Journée Nationale des historiens suisses 19 Mai 1979. Basel-Stuttgart, (Schwabe) 1979, 8°, 300 p.

Historical Studies in Japan. 1973-1977 : *A Bibliography.* Japan at the XVth International Congress of Historical Sciences in Bucharest. Edited by the National Committee of Japanese Historians. Tokyo (University of Tokyo Press) 1980, 8°, xi-410 p.

Homenaje a Fernando Antonio Martínez. Estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979 8°, xli-769 p. (= Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, XLVIII).

La independencia de Rumanía. Bajo la dirección del Profesor Stefan PASCU. Bucureşti (Editura Academiei Republicii Socialiste România) 1977 8°, 267 p. (= Bibliotheca historica Romaniae, Monografias, XVIII).

Indice bibliográfico de los « Cuadernos de historia de España» (1944-1979). Buenos Aires (Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de historia de España) 1979, 8°, 98 p.

Iniciación a la historia de Oliva. Valencia (s.n.), 1978, 8°, 456 p. (= Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, Serie varia).

Instituto « Fe y Secularidad». Memoria académica 1977-1978. Madrid (Instituto « Fe y Secularidad») 1978, 8°, 150 p.

International Bibliography of Historical Sciences. Volume XLV-XLVI. Edited with the Contribution of the National Committees by Michel FRANÇOIS, Nicolas TOLU and Michel KEUL. Published with the assistance of Unesco and under the patronage of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies. München - New York - London - Paris (K. G. Saur) 1980, 8°, xxviii-492 p. (= International Committee of Historical Sciences, Lausanne - Paris).

John Henry Newman. Saggio commemorativo nel Centenario del Cardinalato. 1879-*maggio*-1979. Edito da M. K. STROLZ e collaboratori del « Centro degli amici di Newman». Roma, 1979, 8°, 205.

JOS, Emiliano. *El plan y la génesis del descubrimiento colombino.* Valladolid (Casa-Museo de Colón - Seminario americanista de la Universidad de Valladolid) 1979, 8°, 140 p. (= Cuadernos colombinos, 9).

Juicios de residencia en la provincia de Venezuela. I. *Los Welser.* Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1977, 8°, 592 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 130).

LA PINTA LLORENTE, Miguel de. *Los Caballeritos de Azcoitia.* (Un problema histórico). Madrid (« Estudio Agustiniano ») 1973, 8°, 142 p.

LA PINTA LLORENTE, Miguel de. *Humanismo e inquisición.* Tomo I. Madrid (« Estudio Agustiniano ») 1979, 8°, 227 p.

La Torre Villar, Ernesto de. *Mexicanos ilustres.* Tomos I-II. México (Jus) 1979, 8°, 227, 354 p.

Leal, Ildefonso. *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial* (1633-1767). Tomos I-II. Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1978, 8°, CXLVIII-410, XIII-517 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 132-133).

Lebroc, Reinerio G. *Cuba : Iglesia y Sociedad* (1830-1860). Madrid (s.n.) 8°, 326 p. (= Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Historiae ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae).

Literatura II. Versión y adaptación por José Sagredo. Madrid (Rioduero) 1978, 8°, 349 p. (= Diccionarios Rioduero).

Luca, Augusto. *Sono tutti miei figli. Il servo di Dio Guido Maria Conforti, vescovo di Parma e fondatore dei missionari saveriani.* Bologna (Editrice Missionaria Italiana) 1980, 8°, 230 p.

Llamas Martínez, Enrique, OCD. *Bartolomé de Torres, teólogo y obispo de Canarias : Una vida al servicio de la Iglesia.* Madrid (CSIC, Instituto Francisco Suárez) 1979, 8°, 511 p. (= Bibliotheca theologica hispana, serie 1ª, tomo 8).

Llibres en català. Barcelona (Associació d'editors en llengua catalana - Gremi d'editors de Catalunya, I.N.L.E.) 1979, 8°, 739 p.

Llompart, Gabriel, C. R. *La pintura medieval mallorquina.* Su entorno cultural y su iconografía. Vol. I-IV. Palma de Mallorca (Luis Ripoll) 1977, 8°, 256, 203, 214, 285 p. + ill. (= Colección Eura, 1).

Manoscritti slavi, documenti e carte riguardanti la storia bulgara della Biblioteca Apostolica Vaticana e dell'Archivio Segreto Vaticano (IX-XVII secolo). L'edizione è consacrata al MCC anniversario della fondazione dello Stato Bulgaro ed è stata preparata in occasione della mostra a Sofia, 1978, e in Vaticano, 1979. Sofia (Nauka i izkustvo) 1979, 82, 149 p. + LXXIII tav.

Maravall, José Antonio. *Poder, honor y élites en el siglo XVII.* Madrid (Siglo veintiuno) 1979, 8°, 310 p.

Massot i Muntaner, Josep. *Els creadors del Montserrat modern. Cent anys de servei a la cultura catalana.* Montserrat (Abadia de Montserrat) 1979, 8°, 285 p. (= Biblioteca Serra d'or, 23).

Mörner, Magnus. *Historia social latinoamericana. (Nuevos enfoques).* Caracas - San Cristóbal (Universidad Católica Andrés Bello) 1979, 8°, p. 376 (= Colección Manoa).

Montemayor, Alfredo, S.I. *Pensamiento político de Maritain.* Lima (Universidad del Pacífico, Departamento de ciencias sociales y políticas) 1975, 8°, 210 p.

Mora, Carmen. *Vida y obra de don Ignacio de Asso. Jusinternacionalismo, Jurisprudencia y otras ideas.* Zaragoza (s.n.) 1972, 8°, XV-424 p.

[Moreillon, Jean]. *Vaud.* Genève (Panoramic) s.a., 8°, 132 p. (= Les cantons suisses, 3).

Les mouvements de laïcs dans les Églises aux XIXe et XXe siècles. Bruxelles (Facultés universitaires Saint-Louis) 1980, 4°. (= Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée).

Múgica Zufiria, Serapio. *Estudios sobre San Sebastián.* Introducción bio-bibliográfica por Fausto Arocena. San Sebastián (Sociedad guipuzcoana de ediciones y publicaciones) 1980, 8°, VII-191 p. (= Grupo Dr. Camino de historia donostiarra, Monografías, 13).

Oran et l'ouest algérien au 18ème siècle. Présentation et traduction de Mohamed El Korso - Mikel de Epalza. Alger (Bibliothèque Nationale) 1978, 8°, 166 p. (= Publications de la Bibliothèque Nationale).

Otero, José Pacífico. *Historia del libertador don José de San Martín.* Vols. 4-8. Buenos Aires (Círculo militar) 1978, 8°, 400, 429, 381, 374, 363 p. (= Bicentenario del natalicio del general D. José de San Martín, 691-695).

PADILLA, Juan de (El Cartujano). *Los doce triunfos de los doce apóstoles.* A cura di Enzo NORTI GUALDANI. Tomo II - Parte I. Testo. Messina-Firenze (D'Anna) 1978, 8º, IX-327 p.

PANIAGUA, Juan A. *El doctor Chanca y su obra médica.* (*Vida y escritos del primer médico del Nuevo Mundo*). Madrid (Cultura Hispánica) 1977, 8º, 132 p.

PASCU, Stefan. *Voievodatul Transilvaniei.* Vol. II. Cluj-Napoca (Dacia) 1979, 8º, 614 p.

PAZ SÁNCHEZ, Manuel de. *La Masonería en La Palma* (1875-1936). Contribución a su estudio en el archipélago canarino. Introducción de José A. FERRER BENIMELI. La Palma (« Elías Santos Abreu») 1980, 8º, 154 p.

PÉREZ VILA, Manuel. *Simón Bolivar. Ses idées fondamentales.* Synthèse biographique et choix de documents par ... XV Congrès international des sciences historiques, Bucarest 10-17 aout 1980. - Caracas (Academia Nacional de la Historia, Comité Venezolano de ciencias históricas) 1980, 8º, 164 p.

La Pieve di Lecco ai tempi di Federico Borromeo. Dagli atti della visita pastorale del 1608. A cura di Carlo MARCORA. Lecco (Banca Popolare) 1979, 4º, 664 p., 82 ill. + ripr. carta.

PINO ITURRIETA, Elías. *Positivismo y gomecismo.* Caracas (Facultad de Humanidades y educación, Instituto de estudios hispano-americanos, Universidad central de Venezuela) 1978, 8º, 153 p.

La pintura gótica en la Corona de Aragón. Exposición. 21 octubre - 10 diciembre 1980. Zaragoza (Museo e Instituto de humanidades « Camón Aznar») 1980, 8º, 148 p.

PI SUNYER, Carlos. *Patriotas americanos en Londres.* (*Miranda, Bello y otras figuras*). Edición y prólogo por Pedro GRASES. Caracas (Monte Avila) 1978, 8º, 364 p.

Polonia - Italia. Relazioni artistiche dal medioevo al XVIII secolo. Atti del convegno tenutosi a Roma 21-22 maggio 1975. Wrocław (Zakład narodowy imienia ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej akademii nauk) 1979, 8º, 218 p. (= Accademia polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di studi a Roma, Conferenze, 77).

Primer Congreso internacional Sanmartiniano. 20 al 25 de noviembre de 1978. Buenos Aires - República Argentina. Tomos I-VIII. Buenos Aires (Comisión nacional ejecutiva de homenaje al bicentenario del nacimiento del general José de San Martín) 1979, 8º, 546, 540, 588, 579, 430, 510, 614, 599 p.

La recherche historique en France depuis 1965. Paris (Centre National de la Recherche scientifique) 1980, 8º, X-154 p. (= Comité française des sciences historiques).

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Herausgegeben von Karl-Heinz WEGER. Freiburg i.Br. (Herder) 1979, 8º, 319 p. (= Herderbücherei, 716).

Rentas reales de Aragón de la época de Fernando I (1412-1416). Introducción, transcripción, notas y glosario por Francisca VENDRELL GALLOSTRA. Madrid-Barcelona (Instituto universitario de estudios medievales, Universidad Autónoma de Barce'ona) 1977, 8º, LXIV-281 p. (= Archivo de la Corona de Aragón, Colección de documentos inéditos [Segunda época], vol. XLVII).

RESTREPO, Félix. *La ortografía en América y otros estudios gramaticales.* Selección de Horacio BEJARANO DÍAZ. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979, 8º, 271 p. (= Biblioteca colombiana, XVII).

RIVAS CHERIF, Cipriano de. *Retrato de un desconocido* (seguido por el epistolario de Manuel Azaña con Cipriano de Rivas Cherif de 1921 a 1937). Introducción y notas de Enrique DE RIVAS IBÁÑEZ. Barcelona - Buenos Aires - México (Grijalbo) 1980, 8º, 705 p. (= Dimensiones hispánicas, 25).

La Roumanie. Par soin de Arnaldo ALBERTI. Milano-Bucureşti (Calendario - Institutul de studi istorice şi social-politice) 1979, 8º, 360 p.

SANABRE SANROMÀ, Josep. *Biografia i recordances d'amistat.* Barcelona (s.n.) 1977, 8º, 90 p. (= Col·lecció « Fundació Mossèn Josep Sanabre, 1).

Santa Veronica Giuliani dottore della Chiesa?... Atti del Convegno di studi (29-30 aprile - 1 maggio 1978). Città di Castello (Centro di studi« S. Veronica Giuliani») 1979, 8°, 179 p.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *El evangelio según San Juan.* Versión y comentario. Versión castellana de Alejandro Lator. 3 vol. Barcelona (Herder) 1980, 8°, 658, 635, 577 p.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Cartas de San Juan.* Versión, introducción y comentario. Versión castellana de Claudio Gancho. Barcelona (Herder) 1980, 8°, 412 p.

SILVA, António José da. *Esopeida ou Vida de Esopo.* Edição sinóptica e interpretativa. Leitura do Manuscrito, introdução, notas e comentários por José OLIVEIRA BARATA. Coimbra (Universidade) 1979, 8°, 354 p. (= Acta Universitatis conimbrigensis).

SUÁREZ, Santiago-Gerardo. *Fortificación y defensa.* Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1978, 8°, LXXVIII-510 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 131).

SUÁREZ, Santiago-Gerardo. *Las fuerzas armadas venezolanas en la colonia.* Caracas (Fuentes para la historia colonial de Venezuela) 1979, 8°, CI-461 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 137).

TARSICIO DE AZCONA, OFMCap. *San Sebastián y la provincia de Guipúzcoa durante la guerra de las comunidades* (1520-1521). Estudio y documentos. San Sebastián (Grupo Dr. Camino de historia donostiarra) 1974, 8°, VIII-200 p. (= Monografías, 6).

TEJERINA GÓMEZ, María Belén. *Viaje a Italia de Leandro Fernândez de Moratín.* Madrid (Departamento de filología italiana, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid) 1980, 8°, CXLI-431 p. [Dissertatio doctoralis.].

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *La reforma tridentina en San Sebastián. El libro de « Mandatos de visita» de la parroquia de San Vicente* (1540-1670). San Sebastián (Grupo Dr. Camino de historia donostiarra) 1972, 8°, 370 p. (= Monografías, 1).

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *Hernán Pêrez de Yarza, alcaide de Behobia. Las Comunidades y la guerra de Navarra* (1520-1521). Documentos inéditos. Prólogo de Joseph PEREZ. San Sebastián (Sociedad guipuzcoana de ediciones y publicaciones) 1979, 8°, XIX-252 p. (= Publicaciones del grupo Dr. Camino de historia donostiarra, 12).

TORRES QUINTERO, Rafael. *Caro, defensor de la integridad del idioma.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979, 8°, 92 p. (= Filólogos colombianos, 9).

TURMEDA, Anselm. *Autobiografia i atac als partidaris de la creu.* Introducció de Mikel DE EPALZA i traducció de Mikel de Epalza i Ignasi Riera. Barcelona (Curial) 1978, 8°, 175 p. (= Clàssics Curial, 11).

L'umanesimo in Ciociaria e Domizio Palladio Sorano. Atti del Seminario di studi, Sora 9-10 dicembre 1978. Sora (Centro di studi sorani « Vincenzo Patriarca») 1979, 8°, 153 p.

1864 - *Universitatea din Bucureşti* - 1964. Bucureşti (Editura didactica şi pedagogica) 1964, 4°, 87 p. + XCVI ill.

VALENZUELA VELÁZQUEZ, Juan Bautista. *Elogio y defensa del libro.* Prólogo y notas a su discurso por Ernesto DE LA TORRE VILLAR. México (Universidad Autónoma) 1977, 8°, 89 p. + edición mecanográfica. (= Suplemento al « Boletín del Instituto de investigaciones bibliográficas, 3).

VERNET, Juan. *Estudios sobre historia de la ciencia medieval.* Barcelona (Universidad de Barcelona, Facultad de Filología - Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras) 1979, 8°, 508 p.

VICENS VIVES, J. *Historia de los remensas (en el siglo XV).* Barcelona (Vicens-Bolsillo) 1978, 12°, 361 p.

VILAR, Juan Bta. *Un siglo de protestantismo en España (Aguilas-Murcia,* 1893-1979).Aportación al estudio del acatolicismo español contemporáneo. Prólogo de José Manuel CUENCA TORIBIO. Murcia (Universidad, Departamento de historia moderna y contemporánea) 1979, 12°, IX-322 p.

VIVES Y ESCUDERO, Antonio. *La moneda hispánica.* I. Atlas-Láminas. II. Textos. Madrid (Real Academia de la Historia) 1974, 1976. (= Obras maestras de la numismática española, XIV). [Edición fotomecánica].

VOLPE, Carlo. *Il fregio dei Carracci e i dipinti di palazzo Magnani in Bologna.* Bologna (Credito Romagnolo) 1978, 8°, tavole.

VOLTES BOU, Pedro. *Carlos I y Santa Maria del Mar.* Barcelona (Instituto Municipal de historia) 1958, 8°, 41 p.

VOLTES BOU, Pedro. *La teoría general de sistemas y la historia.* Barcelona (Universidad, Facultad de ciencias económicas y empresariales) 1980, 8°, 87 p.

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS
PRINTED IN ITALY — TIP. PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA — ROMA

ISSN 0037-8887

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

Aicardo = José Manuel Aicardo S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

Astrain = Antonio Astrain S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...

Cordara = Iulius C. Cordara S. I., *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859 (usque ad a. 1633).

Duhr = Bernhard Duhr S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

Fouqueray = Henri Fouqueray S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad a. 1645).

Hughes = Thomas Hughes S. I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

Jouvancy = Iosephus Iuvencius S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

Leite = Serafim Leite S. I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

Orlandini = Nicolaus Orlandinus S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

Poncelet = Alfred Poncelet S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad a. 1640).

Rodrigues = Francisco Rodrigues S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia. Porto 1931-1950.

Sacchini = Franciscus Sacchinus S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

Scaduto = Mario Scaduto S. I., *L'epoca di Giacomo Lainez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

Sommervogel = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys de Backer ... Nouv. éd. par Carlos Sommervogel S. I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. Rivière S. I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica (I-X, XII) Louvain 1960.

Tacchi Venturi = Pietro Tacchi Venturi S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (I³, II/1² 1950; usque ad a. 1556).

Uriarte = José Eug. de Uriarte S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

Uriarte-Lecina = José Eug. de Uriarte y Mariano Lecina S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus origenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).

MONITUM

Cum volumen XLIX huius AHSI ad annum 1980, pro solitis 450/500 annuis paginis, 664 constiterit, nulla tamen pretii augmentatione, hoc L, eodem pretio servato, 350 paginas continebit.

Typographicis pretiis in dies crescentibus, noluimus tamen annuam periodici nostri subscriptionem ab anno 1979 ad 1981 eodem passu elevare. Imo his perdurantibus annis idem retinuimus. Quod autem iam fieri non poterit.

Monere etiam subscriptores nostros volumus ab ineunte anno 1982, quo AHSI alterum dimidium vitae saeculum ingredietur, eius priorem fasciculum pro mense iunio, mense ianuario, secundum vero pro mense decembri, mense iulio in lucem esse prodituros.

NOTICE

Since Volume 49 (1980) of AHSI had 664 pages—without any increase of price—instead of the usual 450/500 pages, Volume 50 (1981) will have only 350 pages.

Even though printing costs have been going up steadily, we were reluctant to raise the subscription price proportionately. After holding the price unchanged from 1979 through 1981, we must publish new rates for 1982.

We wish also to advise our subscribers that beginning in 1982, when AHSI will start its second half century, the January-June issue will appear in January, and the July-December issue will appear in July.

Pretium subscriptionis in annum 1982:

pro Italia lib. it.	30.000
extra Italiam US$	30.00

Subscription price for 1982:

within Italy	30.000 It. lire
outside Italy	$30.00 US.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Cost of earlier volumes:

Vol. I-XLIV (1932-1975)	Ital. L. 15.000	US$ 15.00
XLV-XLVI (1976-1977)	» » 20.000	» 20.00
XLVII-L (1978-1981)	» » 25.000	» 25.00
Index vol. I-XX (1932-1951)	» » 10.000	» 10.00
XXI-XXX (1952-1961)	» » 15.000	» 15.00

Pro integra collectione cum duplice Indice pretium deducetur 30%.
There is a 30% reduction on the whole collection with the indices.

ANNO L. FASC. 100 IUL. - DEC. 1981

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1982: pro Italia Lit. 30.000, extra Italiam U.S. $ 30.00

Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:

Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 Roma, Italia **- c/c 33329004**

Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-XLIV (1932-1975)	**lib. it.**	**15.000**	**vel U.S. $**		**15.00**
» XLV-XLVI (1976-1977)	**» »**	**20.000**	**»**	**»**	**20.00**
» XLVII-L (1978-1981)	**» »**	**25.000**	**»**	**»**	**25.00**
Index generalis voluminum I-XX (1932-1951)	**» »**	**10.000**	**»**	**»**	**10.00**
» » » XXI-XXX (1952-1961)	**» »**	**15.000**	**»**	**»**	**15.00**

Pro integra collectione cum duplice Indice pretium deducetur 30 %.

PHILIPP II. UND DIE JESUITEN DER INDISCHEN PROVINZ (EINSCHLIEßLICH MOLUKKEN, CHINA UND JAPAN) 1580-1598

JOSEF WICKI S.I. - Rom.

Es war am 31. Januar 1580 als Kardinal-König Heinrich als letzter Herrscher von Portugal aus dem Hause Avis in Almeirim starb. In den Vorstellungen jener Zeit konnte man sich fast nur einen König als Staatsoberhaupt denken, da die Länder als persönlicher Besitz des „Hauses" betrachtet wurden. In Portugal verfolgte man schon seit langem das Aussterben der königlichen Familie.

Obwohl Johann III. († 1557) mit vielen Kindern gesegnet war, starben die meisten früh dahin [1]. 1554 kam nach dem Tod des Kronprinzen Johann noch Sebastian zur Welt, der jedoch auf dem abenteuerlichen Feldzug nach Nordafrika im August 1578 erst 24jährig auf dem Schlachtfeld von Alcácer Kebir offenbar das Leben verlor. So blieb nur noch Kardinal Heinrich als Sohn des Königs Manuel († 1521) für den Thron übrig, ein alter, kranker Mann, der schon nach eineinhalb Jahr auch dahinstarb. Ein unehlicher Sohn des D. Luís, ebenfalls eines Sohnes des D. Manuel, der unter dem Namen Prior von Crato oder D. António bekannt ist, wird umsonst versuchen, das Erbe des Kardinalkönigs anzutreten. Eine *offizielle* Sukzessionsliste, wie es eine solche heute z.B. in England gibt, war damals etwas Unbekanntes.

[1] Siehe G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* I. Europa (1506-1541) (Freiburg 1955) 578-579.

So gab es denn mehrere Bewerber, die mit verschiedenen Titeln Anspruch auf den Thron Portugals erhoben. Der entschlossenere und stärkere wird beim Wettlauf das Rennen gewinnen : Philipp II. von Spanien, Sohn Karls V. und der portugiesischen Prinzessin Elisabeth ; mit allen Mittel hatte er von langem her alles bestens für den richtigen Augenblick vorbereitet, indem er mit den Türken einen Waffenstillstand schloß, damit sie ihm nicht in den Rücken fallen konnten, ferner viele Portugiesen in Schlüsselstellungen bestach und sich sehr großmütig seinen Freunden und Helfern gegenüber zeigte [2].

Philipp II, zog auch mit einem mächtigen Heer von Spanien in Portugel ein und in Alcântara bei Lissabon fiel die Entscheidung, worauf der Sieger sich am 16. April 1581 als Herrscher Portugals anerkennen ließ und noch bis Februar 1583 im Lande blieb. Die nächsten zehn Jahre übte in seinem Namen Kardinal Albert von Österreich die Herrschaft aus, der dann von den „ Fünf Gouverneuren “ abgelöst wurde. Die spanische Herrschaft in Portugal und Übersee dauerte bis 1640 : in dieser Zeit wurden sämtliche höhere staatliche und kirchliche Obere vom König von Spanien ernannt bzw. präsentiert. Aber auch die Obern der Orden mußten Freunde der Krone sein, da ihnen im gegenteiligen Fall infolge des Padroado in den Kolonien die staatlichen Zuschüsse entzogen werden konnten [3]. Die Personalunion zwischen Spanien und Portugal hatte unter anderem auch zur Folge, daß Portugal keine selbständige Außenpolitik führen konnte und daß Spaniens zahlreiche Feinde auch die Portugals wurden, was für letzteres geradezu katastrophal war: England und besonders Holland werden Portugal an den Rand des Abgrundes bringen.

Die Stellung Philipps II. zu den Jesuiten wurde schon von verschiedenen Autoren behandelt [4]. Daß die portugiesischen Patres wenig Sympathie für den Eindringling hatten, hat besonders P. Francisco Rodrigues klar dargelegt [5], während der Ordenshistoriker F. Sacchini in der offiziellen Ordensgeschichte eher das Gegenteil behauptete [6]. P. Serafim Leite, der die Geschichte der Jesuiten in Brasilien ausführlich dargestellt hat, fand für Philipp II. nur wenige Zeilen [7].

Die Stellungnahme Philipps II. zu den Jesuiten der Indischen Ordensprovinz, zu der damals auch Malakka, die Molukken, Makao mit China und Japan gehörten, ist m.W. bisher noch nicht unter-

---

[2] F. DE ALMEIDA, *História de Portugal* IV (Coimbra 1926) 7-9 ; L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste* IX 258-260 263.

[3] Vgl. MHSI, *Documenta Indica* XII (*1580-1583*) (ed. Wicki, Rom 1972) 549 559 (Die Reihe wird von jetzt an mit DI zitiert); LEITE I 137 (Die Obern in Portugal zeigten sich wohlwollend gegen König Philipp, nicht so die Untergebenen).

[4] Siehe z.B. ASTRAIN III-IV (Indizes).

[5] RODRIGUES, I /2, 421-445 : Filipe II e a Companhia de Jesus.

[6] SACCHINI, V /1 48-49, Nummern 325-326 ; JOUVANCY, V /2 4, Buch 11, Nr. 8 (Philipp II., zum Jahr 1580).

[7] Siehe *Índice dos nomes* I 587, II 641. Jedoch nicht alle angeführten Stellen handeln von Philipps Stellung zu den Jesuiten.

sucht worden, zumal die einschlägigen Werke der Historiker der Provinz Goa, Sebastião Gonçalves und Francisco de Sousa, in den erhaltenen Teilen mit 1570 bzw. 1586 schließen. Sie würden uns zudem kaum neue Gesichtspunkte zeigen. Die Korrespondenz des Königs mit seinen Vizekönigen in Indien und den Jesuitenobern, die verschiedenen abgesandten „Prokuratoren" vom Osten nach Iberien und Rom, Berichte der Nuntien bzw. des „Kollektors" in Lissabon und Madrid usw. vermitteln uns nützliche Einblicke in unser Thema. Sogar die Kontroversliteratur mit den Mendikantenorden, vor allem Valignanos *Apologia* (1598) bietet ungeahntes Material, während die richtunggebenden Briefe und Instruktionen nach dem Osten des Generals Cl. Acquaviva (1581-1615) fast restlos verloren sind (Registerbände); die „Auszüge", Ende 1613 oder kurz später verfaßt, tragen nichts zu unserer Frage bei [8]. Als Deckwort für Philipp II. wurde in der Chiffre der Jesuitenkurie in Rom das Wort „Graduado" [9] und auch die Zahl „2" [10] gebraucht.

Für unsere Periode sind folgende Vizekönige bzw. Gouverneure Indiens zu merken:

1581-84 D. Francisco Mascarenhas [11].

1584-88 D. Duarte de Meneses, starb in Goa Mai 1588, großer Freund der Jesuiten, insbesondere Valignanos.

1588-91 Manuel de Sousa Coutinho, Gouverneur [12].

1591-97 Matias de Albuquerque, älterer, schwieriger Herr [13].

1597-1600 D. Francisco da Gama, etwa 30jährig, Urenkel Vasco da Gamas [14].

Die Erzbischöfe von Goa, vom König dem Papst präsentiert, hießen:

1583-87 Frei Vicente da Fonseca O.P., starb auf der Rückfahrt nach Europa, um sich dort über die Zustände Indiens zu beklagen [15].

---

[8] Vgl. J. Wicki, *Missionskirche im Orient* (Immensee 1976) 99-117 (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, 24).

[9] J. Wicki, *Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva (ca. 1554-1676)*, AHSI 32 (1963) 133-178 (vgl. 175, unter Nr. 2). Diese Chiffre wurde gebraucht z.B. vom Provinzial F. de Gouveia an P. General Acquaviva am 18. März 1595 (siehe ARSI, Lus. 73, 19v).

[10] Die Zahl 2 besagte auch ein Werturteil, da Nr. 1 für den Papst gebraucht wurde (siehe Wicki, *Chiffre*, 163 166 170 175). Die Zahl 2 kommt auch im genannten Brief Gouveias vor, so daß im gleichen Brief zwei verschiedene Chiffern für den gleichen König gebraucht wurden, um das Verständnis für den nicht eingeweihten Leser schwieriger zu machen. Es waren auch noch andere Chiffern für Philipp im Gebrauch.

[11] M. J. Gabriel de Saldanha, *História de Goa* (*Política e arqueológica*. 2). Aufl., I (Nova-Goa 1925) 140-142. Es ist interesannt zu verfolgen, wie die einzelnen Vizekönige und Gouverneure zu den andern Orden in Indien eingestellt waren; für die Franziskaner orientiert z.B. sehr gut Paulo da Trindade, *Conquista espiritual do Oriente* I (ed. F. Lopes O.F.M., Lissabon 1961).

[12] Saldanha I 143.

[13] Ebd. 143-144 (gelobt); Paulo da Trindade I 365-367 (Freund der Franziskaner); von Valignano sehr negativ beurteilt: „es un cavallero de mui terrible y intractable condición, por lo qual es el más malquisto que ningún virrei que nunca governasse este Estado» (ARSI, Jap.-Sin. 12 II, 325v, Goa, 28. November 1595 an P. General Acquaviva).

[14] Saldanha I 144-145; Paulo da Trindade I 367 (Freund der Franziskaner).

[15] J. Wicki, *D. Fr. Vicente da Fonseca, O.P., 5. Erzbischof von Goa, 1583-1587*, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34 (1978) 122-129.

1588-93 Frei Mateus de Medina, vom Christusorden, vorher Bischof von Cochin [16], alt und gebrechlich.

1595-1610 Frei Aleixo de Meneses, O.S.A., später Erzbischof von Braga und 1616 Vizekönig von Portugal, † 1617 Madrid.

Die höheren Obern der Jesuiten waren in dieser Zeit: die Visitatoren

1574-83 und 1587-95 A. Valignano, Freund der Spanier und Philipps II.; 1595-1606 Visitator nur von China und Japan.

1596-1602 N. Pimenta, Visitator nur von Indien.

Die Provinziäle Indiens waren:

1574-83 Rui Vicente.

1583-87 der oben genannte A. Valignano.

1587-92 Pedro Martins, später erster Bischof von Japan.

1592-97 Francisco Cabral, stets mit Valignano in gespanntem Verhältnis lebend.

1597-1602 Nuno Rodrigues, stets von Valignano sehr geschätzt, auf dem Weg der Sukzession infolge des unerwarteten Todes des P. V. de Parada zum Provinzial befördert.

Während die Könige aus dem Hause Avis ein väterliches Verhältnis zu den Jesuiten hatten, das zuweilen Neid erzeugte, änderte sich die Lage unter den Habsburgern, obwohl diese als katholische und missionseifrige Herrscher jenen nicht nachstanden. Es waren vor allem das Staatskirchentum (Jurisdiktion) und der Charakter als Eindringlinge und „Kastilier," die Spannungen und unerfreuliche Lagen schufen [17].

Im folgenden möchte ich nun das Verhältnis Philipps II. von Spanien, der in Portugal Philipp I. war, und umgekehrt, näher untersuchen.

---

[16] J. Wicki, *D. Mateus de Medina, vom Christusorden, 3. Bischof von Cochin, 1578-1588, 6. Erzbischof von Goa, 1588-1593*, ebd. 36 (1980) 289-299.

[17] Es war unter den Jesuiten vor allem P. A. Valignano, der nicht müde wurde, immer wieder auf die Gegensätze zwischen den beiden Nationen hinzuweisen. So schrieb er z.B. am 15. November 1593 an den General Acquaviva von Macao: „Ha de saber V.P. de entender (como ya en parte sabrá) que entre los portugueses y castellanos uvo siempre mucha emulación y discentión por ser naciones confines y que tuvieron muchas guerras entre sí; y aunque agora están todos debaxo de hun mismo rey, todavía no sólo no cessó esta desunión, mas antes se acrecentó mucho» (ARSI, Jap.-Sin. 12 I, 126r). Philipp war auch besorgt, durch Spione herauszufinden, wer im Osten von Weltlichen und Ordensleuten gegen ihn war (Sonderinstruktion des Kardinals Albert im Namen des Königs für den Vizekönig D. Duarte de Meneses, Lissabon 2. April 1585, gedruckt in *Archivo Portuguez Oriental* III 1 (Nova-Goa 1861) 56-57 (von nun an mit APO zitiert).

Der Prokurator der indischen Provinz Alonso Pacheco in Europa 1579-81.

Infolge besonderer Umstände schickte der Provinzial der Indischen Provinz, P. Rui Vicente, einen „Prokurator" oder persönlich Bevollmächtigten nach Europa, den Kastilier Alonso Pacheco [18]. Während seines Aufenthaltes im Westen, starb König Heinrich und die „Fünf Gouverneure" [19] nahmen darauf die Geschicke Portugals in die Hand, bis Philipp das Erbe antrat [20]. In Anbetracht, daß die portugiesischen Jesuiten ihren Widerwillen gegen den neuen Herrscher nicht verbargen und dessen Unwillen erregten, sah Pacheco einen leibhaftigen Beweis der göttlichen Vorsehung darin, daß er ausgerechnet als Spanier der Vertreter der portugiesisch-indischen Provinz war und so den Herrscher vor Unwillen bewahren konnte [21]. Er sprach mit Philipp persönlich und legte ihm die Anliegen seiner Provinz vor. 1581 kehrte er befriedigt nach Indien zurück.

Alonso Pacheco war 1549 in Minaya (Spanien) aus vornehmer Familie geboren und 1567 ins berühmte Noviziat zu Villarejo (bei Madrid) in den Orden eingetreten. Valignano nahm ihn 1574 als Ersatz für einen erkrankten Mitbruder nach Indien mit, wo er zum Priester geweiht wurde [22]. Als sich P. R. Vicente in Abwesenheit Valignanos in großen Schwierigkeiten befand, sandte er den erst 30jährigen nach Europa, was die Kritik des P. B. Ferraro erregte, der das eigenmächtige Vorgehen des Provinzials tadelte [23], und auch P. Martim da Silva, der Prokurator der l. Provinzkongregation gewesen hatte, setzte aus, daß der Gesandte jung und unerfahren sei [24].

Wir besitzen nun mehrere Mitteilungen Pachecos über seine Begegnung mit Philipp I. So schrieb er am 21. Oktober 1580 an der spanisch-portugiesischen Grenzstadt Badajoz dem Generalvikar O. Manare (Mercurian war inzwischen gestorben) : er wiederhole, was er schon am 8. Oktober mitgeteilt habe, er wolle nämlich auf den Wunsch des Provinzials von Portugal, Sebastian de Morais, und des Rektors des Kollegs von Evora, Francisco Martins, den König besuchen, um ihn über Indien zu informieren und als Prokurator der Provinz die Absendung von neuen Jesuiten dorthin vorbereiten (es werden 13 mit ihm fahren). Pacheco berichtet dann, er habe die Patres in Portugal wegen der Nachfolgefrage sehr gegen Philipp und seine Beamten eingenommen gefunden und er, Pacheco, fürchte, es könnte uns (Jesuiten) nicht gut gehen. Die Patres hatten kein „Verständnis" (cumplimiento) gezeigt und man glaube, sie hofften und wünschten, daß D. António (der Prior von Crato) gewinnen werde. Man (d.h. Pacheco) habe mit den Ratsherren schon gesprochen und diese seien der Meinung, wenn die Patres in Indien

[18] DI XI 435-436 (R. Vicente, Goa 1. Dezember 1578).
[19] Almeida IV 7-10. [20] Ebd. 17-28.
[21] DI XII 115 (Pacheco, Badajoz, 21. Oktober 1580, an den Generalvikar O. Manareo).
[22] DI IX 27*. Pacheco starb in Conculim (Salsete) am 25. Juli 1583 (greg. Kal.).
[23] DI XI 475. [24] DI XI 620.

von der gleichen Leidenschaft besessen seien wie die von Portugal, würden sie die Sache des Königs eher hemmen als fördern. P. Vikar (Manare) möge nun bedenken, was das heiße, portugiesische Patres dieser Provinz für Indien erbitten. Er, Pacheco, hoffe aber trotzdem, daß bei der Milde und dem christlichen Sinn seiner Majestät die eingereichte Information angenommen werde und die Angelegenheiten Indiens und unsere (Jesuiten)mission vom König begünstigt würden, zumal die besondere Vorsehung (Gottes) es so fügte, daß zu dieser Zeit ein kastilischer Prokurator für jene Gegenden geschickt wurde. Dann fragt er sich, ob es angebrachter sei, mit der ersten Flotte (des Königs Philipp 1581) nach Indien zu fahren und dort über die Nachfolge (des Königs Heinrich) Auskunft zu geben und Sorge zu tragen, wie die Jesuiten sich im Reden und sonst zu Gottes Ehre zu verhalten hätten, oder nach Rom zurückzukehren und den neuen Ordensgeneral zu informieren. Inzwischen warte er auf Antwort, was er zu tun habe [25].

Mittlerweile war es der 13. Januar 1581 geworden und Pacheco schrieb an den zukünftigen General, der erst am 19. Februar in der Person des P. Claudio Acquaviva gewählt werden wird: er wäre gern nach Rom gegangen, habe jedoch Weisung, bald nach Indien zurückzukehren, von wo, sobald Valignano seine Visitation abgeschlossen habe, ein anderer Prokurator kommen werde. Dann fährt er weiter, P. Mercurian, der frühere General, habe P. Francisco Martins — von dem schon oben die Rede war —, zum Provinzial von Indien bestimmt, der alle Gaben für den Posten besitze. Aus vielen Gründen glaube er, Pacheco, möge unter den gegenwärtigen Verhältnissen für das nächste Triennium P. Alexander (Valignano) Oberer der Provinz sein, entweder weiterhin als Visitator oder dann als Provinzial; denn um den König Philipp „mit Liebe und wie es sich gehöre einzuführen", brauche es mehr Gewandtheit, Kraft und Persönlichkeit als sie Francisco Martins besitze. Hingegen genüge die Autorität Valignanos allein, um nicht bloß bei den Jesuiten, sondern auch bei den Weltlichen die Türen für vieles Ungebührliche, das gewöhnlich bei solchen Ereignissen unterläuft, zu schließen, was nachher schwierig in Ordnung zu bringen ist. Das sei nicht nur seine, Pachecos, persönliche Ansicht, sondern auch die der Hofleute und der Vertrautesten des Königs, die sich auf die Informationen aus Indien über P. Alexander stützen. Es sei äußerst wichtig, urteilt Pacheco, alles zu versuchen, daß der König keine schlechte Meinung von der Gesellschaft (Jesu) in Indien fasse, wie er eine solche von der Portugals habe. Er hoffe, daß der König das Bekehrungswerk in Indien unterstützen werde. Vor sechs Tagen sei er, Pacheco, nach Lissabon gekommen, um über die Angelegenheiten Indiens zu verhandeln, die nach den bisherigen Verhandlungen zu schließen einen guten Abschluß versprächen. Diesen Brief schicke er auf verschiedenem Weg nach Rom und er sei dem General persönlich einzuhändigen [26].

[25] DI XII 115-116. [26] DI XI 249-250.

Wie man sieht, war Pacheco in seinem Vorgehen äußerst aktiv und zielbewußt und wie die Zukunft zeigen wird, auch wirksam. P. Francisco Martins starb schon 1581 auf der Fahrt nach Indien [27]. P. Valignano wird sich aber später mit äußerster Heftigkeit wehren, daß man Provinziäle von Europa nach Indien schicke : er wollte bei ihrer Ernennung unbedingt das letzte Wort haben [28] und wird von 1583-1587 selber dieses Amt ausüben, wie es Pacheco vorgeschlagen hatte.

Als Philipp im Februar 1581 in Elvas an der portugiesisch-spanischen Grenze war, erhielt er u.a. auch eine Gedenkschrift des früher in Indien, Malakka und Makao tätigen und sehr erfahrenen Tristão Vaz da Veiga, der dem neuen Herrscher viele gute Ratschläge gab. U.a. empfahl er dem Monarchen die Glaubensverbreitung, Respektierung des portugiesischen Sonderstatuts und der östlichen Gegebenheiten und 1581 die Sendung keiner großen Armada mit viel Leuten, damit man in Indien den Unterschied zwischen früher und jetzt nicht so spüre [29].

In Elvas überreichte Pacheco dem sogenannten Gewissensrat ein spanisch geschriebenes Informationsdokument, dessen Hauptgedanken folgende waren : wie schon früher bestimmt worden war, seien heidnische Tempel und Zeremonien auf dem Gebiet des Königs nicht zu dulden. Dann kommt Pacheco auf den Aufstand der Hindus auf der Halbinsel Salsete, südlich von Goa, in den Jahren 1578-79 zu sprechen, der deswegen entstanden war, weil der Gesandte von Bijapur, Zahir Beg, verbreitet hatte, der König (von Portugal) habe seinem Vizekönig in Indien erlaubt, Religionsfreiheit zu gewähren, was falsch war. Eine solche Sache solle nicht dem Ermessen des Vizekönigs noch seiner Räte anheimgestellt werden [30].

Zwischen dem 20 und 25. Februar 1581 erfolgte eine ganze Anzahl königlicher Erlasse zugunsten der indischen Mission [31].

P. Pacheco verhandelte mit dem König wegen der Gründung eines Kollegs in Vaipikotta in Malabar, wo die Jesuiten sich 1577 niedergelassen hatten, um unter den Thomaschristen zu wirken. Es ging darum, wie man den Lebensunterhalt der Kommunität und der einheimischen Studenten finanzieren könne. Man schlug vor, die Thomaschristen sollten jährlich ein paar Zentner Pfeffer zollfrei nach Portugal schicken : diese Lösung wurde jedoch abgelehnt und ein neuer Modus gewünscht, der sich noch nicht zeigte [32].

---

[27] DI XII 356. König Philipp hatte am 24. März 1581 in Tomar ein besonders warmes Schreiben für den Jesuitenprovinzial Indiens verfaßt. Siehe Text bei F. de Sousa, *Oriente conquistado a Jesu Christo....* II (Lissabon 1710) 173-174 (= I, II, 65). Hier erfahren wir auch, daß der König schon im September oder Oktober 1580 versucht hatte, Schiffe mit der Nachricht, er sei König von Portugal, nach Indien zu schicken, aber wegen widriger Umstände kam das Vorhaben nicht zur Ausführung.

[28] DI XIII 396-398 (Goa, 12. Dezember 1583), 424 ; XIV 84.

[29] DI XII 995-998. [30] DI XII 254-257. [31] DI XII 258-259.

[32] DI XII 340. Am 1. Januar 1585 wurde ein Dokument ausgestellt, durch das ein Almosen für die Erziehung der malabarischen Studenten zugesagt wurde (ASV, Spagna 30, f. 496-497).

Zusammenfassend weiß der Historiker der Goaprovinz, Sebastian Gonçalves, 1609 zu berichten, daß Pacheco vom König Philipp wohlwollend empfangen wurde, daß dieser mit Provisionen das Christentum stärkte und das Heidentum verbannte [33], was mit oben Gesagtem durchaus übereinstimmt.

Pacheco verließ am 8. April 1581 mit 13 Patres und Irmãos, auf drei Schiffe verteilt, Lissabon und kam im September des gleichen Jahres in Goa mit dem neuen Vizekönig D. Francisco Mascarenhas an. Unter den Mitarbeitern waren einige tüchtige Kräfte, so Francisco Martins, der die Reise leider nicht überlebte, Jerónimo Xavier, ein Neffe des Heiligen, Valério de Parada, der 1597 Provinzial werden sollte, aber am Schlag starb und der italienische Bruder (später Pater) Nicolao (Cola), der Begründer der christlichen japanischen Malerschule. Alle dürften zuverlässige Anhänger des neuen Königs gewesen sein.

Die Ausrufung Philipps zum König im portugiesischen Osten.

Es gehörte zu den vordringlichen Aufgaben des neuen Vizekönigs Mascarenhas, Philipp I. als den neuen Herrscher im ganzen portugiesischen Orient zu proklamieren. Die erste Station auf der langen Fahrt von Portugal war die Stadt und Insel Moçambique in Ostafrika, wo dieser Akt erstmals vorgenommen wurde [34]. Keine Nachricht ist darüber aus Jesuitenquellen erhalten.

Von den vier Schiffen der Armada des Jahres 1581 gelangten nach Mitte September drei nach Goa, während das vierte ohne Zwischenlandung von Portugal nach Indien im malabarischen Cochin landete [35]. Als die Flotte in Goa eintraf, mußten die Indienfahrer zu ihrem großen Erstaunen erfahren, daß ein Bote über Land die große Nachricht, Philipp sei der König von Portugiesisch-Indien schon Anfang September gebracht hatte [36]. Aus den *Litterae Annuae* der Jesuiten, am 8. November 1581 vom Provinzial R. Vicente unterschrieben, erfahren wir auch Einzelheiten.

Er weiß nämlich von einem Landboten mit der Nachricht des Thronwechsels zu berichten, weist aber darauf hin, daß die natürliche Liebe nicht unterließ, ein gewisses Unbehagen zu spüren (ein Satz, der in Rom durchgestrichen wurde [37]), daß aber alles sehr sanft verlief in Anbetracht

[33] DI XII 987.

[34] Beschrieben von D. DE COUTO, *Decada decima*, 1. Teil, 1. Buch, 9. Kapitel, in der Ausgabe von 1788 auf S. 67-69.

[35] DI XII 406-407 ; COUTO a.a.O., wo sich auf den Seiten 69 und 71 die Angaben widersprechen. Nach SOUSA l.c., 173, kam das Schiff am 24. September 1581 in Goa an.

[36] COUTO, a.a.O., 3.-4. Kapitel, S. 17-26. Der Bote kam von Ormuz am 1. September in Goa an, worauf Philipp am 3., einem Sonntag, zum König ausgerufen wurde. Der Akt fand unter Statthalter Fernão Teles de Meneses statt.

[37] Siehe DI XII 407 ; der Satz lautet : „el amor natural no dexó de tener algún sentimiento". P. Visitator Valignano bestätigte dieses Empfinden, wenn er 1593 in dem in Anm. 17 zitierten Brief nach Rom schrieb : „los portugueses, con estar debaxo de la corona de Castilla y quedar sin rey proprio y natural, naturalmente quedaron mui sentidos, y hasta

so vieler und besonderer Titel seiner Majestät, wodurch man sehe, das (diese Lösung) gut sei für diese Staaten und alles sei durch eine besondere Vorsehung unseres Herrn während der letztvergangenen 10, 12 Jahre gelenkt worden (1568 fing König Sebastian zu regieren an); so erhielt man am 1. September die Briefe seiner Majestät umd am 3. (Sonntag) wurde Philipp als gesetzmäßiger und natürlicher König erklärt und beschworen. Eine feierliche Prozession und verschiedene freudige Spiele, wie Stierkämpfe, Pferdefeste u.a. gaben dem Tag das Gepräge. Dann folgt ein Satz in Vicentes Bericht, der ebenfalls getilgt wurde: es scheine, daß nun Indien beide Arme gebrauchen werde: Macht und Eifer, wodurch (Portugiesisch-Indien) weniger von den Feinden verachtet, sondern im Gegenteil gefürchtet werde. Und der Provinzial schließt diesen Teil mit den Worten: Wir vertrauen, daß der Gesellschaft (Jesu) ein großer Kranz durch diesen Wechsel zuteil werden wird infolge der großen Bekehrung (der Heiden), die man mit ihm (d.h. dem Wechsel) erwartet [38].

Die Hoffnung, die die Jesuiten im Osten und viele andere auf Philipp setzten, war vor allem zu Beginn der Regierungszeit einfach grenzenlos. Sie sollte jedoch enttäuscht werden, da unter Philipp II. nirgends eine größere Bekehrungswelle in Indien festgestellt werden kann, wie solche etwa unter Johann III. und König Sebastian bekannt sind. Sowohl der Vizekönig L. de Ataíde wie der Erzbischof von Goa waren schon tot [39], als die Nachricht von Philipps Antritt in Goa eintraf. So hatten ihre gesetzlichen Stellvertreter oder Nachfolger die Nachricht zur Kenntnis zu nehmen.

Von Goa aus wurden die übrigen portugiesischen Plätze benachrichtigt und Philipp als König ausgerufen und beschworen [40].

Als dann die Flotte am 24. September in Goa ankam, konnte diesbezüglich nichts wesentlich Neues bekannt gegeben werden [41]. M. A. Porcari, der mit dem 4. Schiff in Cochin landete, wußte von hier am 30. November dem General Acquaviva zu melden, daß alle in Indien sich beruhigten und dem König Philipp unterwarfen, so daß es fast ein Wunder war. Unser Herr, der die Dinge ordnet, sei gelobt und gepriesen; denn alles spielte sich friedlich ab, was nach der Meinung aller mit einem sehr großen Krieg hätte geschehen müssen. Der Vizekönig, der nach Portugal hätte zurückfahren müssen, starb vor etwa sieben Monaten (Ataíde) worauf sofort ein anderer (Fernão Teles de Meneses) an seine Stelle trat [42]. Der Provinzial R. Vicente äußerte sich am 9. Dezember nochmals, indem er die Gedanken der *Litterae Annuae* wiederholte: weder bei den Jesuiten noch bei den Auswärtigen habe man Leiden-

---

nuestro Señor lo remediar no podrá ser otra cosa" (a.a.O.). Philipp fühlte sich jedoch als ihr „natürlicher König" (siehe Text bei SOUSA, bei Anm. 27).

38 Ebd. Der durchgestrichene Satz lautet: „Parece que agora començará la India a usar de ambos los braços, de poder y zelo, con que no será menos preciada de sus enemigos, antes temida". *Poder* = politische und militärische Macht; *zelo* = Eifer für die Bekehrung der Nichtchristen.

39 Ataíde war am 10. März 1581 gestorben, der Erzbischof D. H. de Távora am 17. Mai des gleichen Jahres.

40 Siehe dazu COUTO, a.a.O., 7. Kapitel: „Do grande patrimonio que El Rey Filippe herdou em todo este Oriente", mit Angabe der amtierenden Kommandanten in den portugiesischen Festungen.

41 DI XII 404-406. 42 DI XII 469.

schaft festgestellt, wenn auch die natürliche Zuneigung (den Wechsel) empfand [43]. Ein Jahr später, am 21. Oktober 1582, schreibt er etwas nüchterner: man erwarte mit Spannung, ob durch den Wechsel und die Macht seiner Majestät im Osten etwas Großes geschehe und man bedauere, daß mit so wenig Aufwand große Reiche und unzählige Heiden für Christus und die Kirche gewonnen werden könnten [44] (aber so wenig geschehe).

Einige Stellen seien angeführt, die zeigen, wie viel man vom König Philipp erwartete. So schrieb der gleiche Provinzial am 6. November 1581 an den General, der als Neapolitaner ebenfalls ein Untertane des spanischen Königs war:

das erste Wort handelte vom neuen Vizekönig Mascarenhas — der der eigentliche Stellvertreter Philipps in Indien war, von dem besonders in Anbetracht der großen Distanzen von Portugal alles abhing; von dessen christlichen Sinn hoffe man, daß er die Einheit (zwischen Spanien und Portugal) erhalten und mehren werde zur Ehre Gottes und seiner Kirche. Alles ist jetzt, fährt Vicente weiter, großes Hoffen auf Leute, Hilfe und Erlasse, da Philipp ein mächtiger König und so freigebig im Erweisen von Gunst sei, daß alle Fidalgos und Soldaten Indiens zu ihm gehen wollen, um sich entschädigen zu lassen. Und vorsichtig fügt Vicente bei: Wir hoffen im Herrn, daß unsere Hoffnungen nicht umsonst seien, daß wir vielmehr so viele werden, daß alle dort (in Europa) wünschen, hierher zu kommen [45].

Als die Patres und die Katholiken in Äthiopien vom Tod König Heinrichs hörten, haben sie, wie sie mir, Vicente, schrieben, keinen anderen Trost, als zu hoffen, daß das Reich in die Hand seiner Majestät übergehe, wie es Unser Herr schon so gefügt hat. Auch die Patres beim Mogul (Kaiser Akbar) sind der Meinung, daß Waffen

---

[43] DI XII 481; siehe oben Anm. 37.

[44] DI XII 604. Zu den Beziehungen des Königs Philipp zu den Jesuiten im Osten sind auch die Berichte der Nuntien in Madrid heranzuziehen (den päpstlichen Vertretern in Lissabon wurde trotz gegenteiliger Versuche nur der Titel eines Kollektors gewährt (siehe ASV, Portogallo 11, 37v, 168r, 200r). Vgl. *Indices de la Correspondencia entre la Nunciatura en España y la Santa Sede, durante el reinado de Felipe II*, elaborados por D. José Olarra Garamendia y D. María Luisa Larramendi, I (Madrid 1948), II (Madrid 1949). Der Nuntius, Bischof von Lodi [Taverna] berichtete am 31. März 1582 nach Rom: „Nel negotio de Giesuiti dell'Indie Orientali, per li quali S. Santità scrisse quel Breve, il Signor Granvela m'ha risposto in nome di S. Maestà che questi Padri da principio si portorno molto male, facendo pratiche alla scoperta per Don Antonio. Nondimeno, non essendo li medesimi e sapendo il frutto che quelli fanno nelli paesi orientali, havendo anche la loro Congregatione patito assai ultimamente nell'isole Terzere, si contentava d'aiutarli, e perciò haveva dato il Breve ad un signore portughese che ha cura dell'Indie (il suo nome S. Signoria Ill.ma non si ricordò) acciò vi si pigliasse espediente" (an Kard. von Como: ASV, Spagna 28, 72v). Einige Tage zuvor, am 5. März 1582, hatte der Nuntius dem gleichen Kardinal geschrieben: „Hieri, havendo dato al Signor Cardinale Granvela l'altro Breve mandatome da V. Signoria Ill.ma per servitio delli Giesuiti dell'Indie Orientali, mi promise d'inviarlo subito al Re e crede che si troverà molta difficoltà in disporre S. Maestà a darli la solita elemosina" (ebd., 69v). Aus dem Zusammenhang sieht man, daß es sich um Geldhilfe handelte, die die Könige von Portugal den Jesuiten gegeben hatten. Das in Frage kommende Breve *Consueverunt superiores*, datiert 22. Januar 1582, wurde im *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum* II (ed. Paiva Manso, Lissabon 1870) 244 gedruckt.

[45] DI XII 379.

von Eisen wichtiger seinen als Worte und Geist zu ihrer Eroberung, was nichts Neues ist, sind sie ja Leute von jener schlechten Kaste Mohammeds [46]. Ein Brief des Generals Acquaviva an den Provinzial über die Nachfolge des Königs in Portugal vom 23. Januar 1581 ist nicht erhalten [47]; in ihm standen vermutlich Verhaltungsmaßnahmen der Jesuiten Indiens in dieser heiklen Angelegenheit.

Auch der Italiener A. Laerzio sieht in P. Michele Ruggieri einen Pater, der in China bei seiner Kenntnis der Landessprache eintreten und „staunenswerte Erfolge" erzielen könne und möglicherweise wäre mit der Union der Reiche von Portugal und Spanien oder Kastilien ein Anfang zu machen und könnte ein Weg gefunden werden, um jene Reiche zu bekehren [48]. Man vergesse nicht, daß gerade in jenen Jahren ein starker Drang vorhanden war, von den spanischen Philippinen her — die nur als Sprungbrett betrachtet wurden — nach China vorzudringen und dieses riesige Land für Spanien zu erobern [49].

Auch der berühmte Matteo Ricci erlebte damals in Indien den Übergang der Monarchie. Von Goa schrieb er am 1. Dezember 1581 dem Mitbruder und Historiker G. P. Maffei: Die Neuigkeiten von hier: alle sind friedlich; denn am Tag, wo die Nachricht eintraf, übergab man alles und wir sind sehr zufrieden in der Hoffnung, daß sich hier in Zukunft die Christenheit weiter ausdehnen wird durch die neue Hilfe und Gunst, die sie erhielt [50].

Die Nachricht vom neuen König gelangte bald auch an die Fischerküste, von wo P. Salanova, ein Spanier, damals Vizesuperior der Mission, am 10. Dezember 1581 dem General nach Rom schrieb:

er bedauert, daß es in ganz Indien kaum mehr Bekehrungen gäbe, ausgenommen gekaufte Sklaven oder Heiratslustige, die mit christlichen Verwandten zusammenleben wollten. Seiner Ansicht nach genüge es nicht, die Leute zur Bekehrung einzuladen; 'compellere' sei nötig, viel erobern; da man seit Jahren nichts mehr erobert habe, sei auch das Bekehrungswerk stillgestanden. Die ganze Christenheit „in fieri" und „in conservari" hänge deswegen von der weltlichen Macht (poder secular) ab und die Gefahr bestehe, wo diese fehle, des Rückfalls ins Heidentum, wie das schon in Ceylon, auf den Molukken und in Jaffna (Nordceylon) der Fall war, wo es viele Christen gab, als sie von den Unsrigen begünstigt wurden, aber jetzt verlassen sind. Dann rückt endlich Salanova mit seinem Plan heraus: der General möge den Papst (damals Gregor XIII.) bitten, den Katholischen König zu ersuchen, Leute und Macht in diese Gegenden zu schicken; das sei nötig zur Erhaltung und Mehrung der Christenheit. Man könne mit Wahrscheinlichkeit glauben, daß einer der Hauptgründe, weswegen Gott ihm (Philipp) das Königreich Portugal mit Indien gegeben habe, indem er diese Reiche zu einem machte, sei gewesen, daß „virtus unita sit fortior se ipsa dispersa" (vgl. Mt. 12-26). So könne diese Christenheit mit mehr Kräften und Macht (poder) sich

---

[46] Ebd. [47] DI XII 383. [48] DI XII 369.

[49] Ch. R. Boxer, *Portuguese and Spanish Projects for the Conquest of Southeast Asia 1580-1600*, in *The Journal of Asian History* III No. 2 (1969) 118-136.

[50] DI XII 475.

besser erhalten und mehren, sei sie doch, mit der Sterbekerze in der Hand, aus Mangel an Macht (poder) oder Willen oder Regierung oder allem zusammen darniedergelegen. Hier, fährt der eifrige Missionar fort, wünschten alle oder fast alle, daß man wenigstens Ceylon erobere, das eine sehr reiche Insel mit einem Umfang von 300 Meilen sei. Er malt nun des weiteren die Vorteile aus, die diese Insel, ganz christlich geworden, für den portugiesischen Staat und die Fischerküste im besondern bringen werde [51].

Auch der Erzbischof der Thomaschristen, der gut 60jährige Mar Abraham, richtete am 29. Dezember 1581 von seinem Sitz in Angamale aus ein Schreiben an den Jesuitengeneral: dieser möge ihn dem Katholischen König empfehlen, damit er uns (die Thomaschristen) unter seinen Schutz nehme und uns die nötige Hilfe zum Wohl der Seelen zukommen lasse [52].

Am 21. Oktober 1582 wartete der Provinzial Vicente immer noch auf die Erfüllung der gehegten großen Hoffnungen, schrieb er doch damals an den General: Man hoffe durch den Wechsel und die Macht (poder) auf ein gutes Ende, und die heidnischen Könige seien gespannt, was die Entfaltung der großen Macht bringen werde; aber die alten Nöten beständen weiterhin mit den großen Unternehmen, Gelegenheiten und Eroberungen, die sich täglich darböten; aber es sei schmerzhaft, gibt er zu verstehen, daß noch immer die alte Lage weiter dauere, wo man doch mit wenig Einsatz große Reiche und unzählige Heiden für Christus und die Kirche gewinnen könnte [53].

Im Jahresbericht von 1582 kam P. Provinzial wieder auf Äthiopien zu reden, aber es ist stets das Gleiche: schickt uns, so vernahm man von dort, Leute von Indien, um jene Christen zur Einheit mit Rom zu führen oder eine Armada (Flotte), um wenigstens die Katholiken nach Indien zu bringen [54].

Als Valignano, auf den Pacheco so großes Gewicht in der Frage der Thronfolge nach einer Abwesenheit von 6 Jahren von Japan nach Indien zurückkehrte, benützte er die erste Gelegenheit, um den General Acquaviva zu bitten, dieser möge sich beim Papst verwenden, mit 10.000 Cruzados alle Häuser und Kollegien der Gesellschaft Jesu in Japan zu fundieren; falls dieser nicht so viel geben wolle, solle der General König Philipp angehen, den Fehlbetrag zu ergänzen [55]. Damit sind wir aber auf ein Gebiet gekommen, das später noch ausführlicher zu behandeln sein wird. Es sei schon hier erwähnt, daß Valignano mit vier adligen Knaben aus Japan nach Indien gekommen war, mit denen er nach Portugal, Spanien und Rom weiterreisen wollte, aber in Indien festgehalten wurde, um — gemäß Pachecos Vorschlag — die Provinz zu leiten, wozu er sich unter schweren seelischen Kämpfen durchrang [56].

---

[51] DI XII 514-515. [52] DI XII 520. [53] DI XII 604.

[54] DI XII 624 (C. Beccari, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX* X (Roma 1910) 328-329.

[55] DI XII 842. [56] DI XII 828 831-832.

Das fast absolute Vertrauen der Jesuiten Indiens auf König Philipp dauerte auch in den nächsten Jahren an. Kaum war Valignano Anfang November 1583 nach Goa zurückgekehrt, als er auch schon die 2. Provinzialkongregation abhielt, auf der vom neuem König wiederholt die Rede war. So solle dieser gebeten werden, die nötigen finanziellen Mittel für die Mission unter den Thomaschristen und das zu gründende Seminar für die dortige Jugend bereit zu stellen [57].

Die gleiche Kongregation benützte auch die Gelegenheit, um den darniederliegenden Missionen neuen Impuls zu verleihen :

zu diesem Zweck solle der Ordensgeneral sich an den Papst wenden, damit dieser an den Katholischen König schreibe, des Inhalts, dieser möge daran erinnert werden, wirksame Mittel anzuwenden, damit all die Völker, die unter seinem Szepter lebten, zum Glauben bekehrt würden, und in Ostindien das bewirken, was in Neuspanien (Mexiko) und in andern Gebieten Westindiens zur größeren Ehre Gottes fertig gebracht wurde : ohne königliche Macht und Hilfe könne fast nichts erreicht werden. Zu diesem Behufe sei dem König ins Gedächtnis zu rufen, die Herrschaft über diese sehr ausgedehnten Gebiete sei den portugiesischen Königen mit solcher Freigebigkeit der Päpste hauptsächlich deswegen übergeben worden, um in ihnen den Glauben zu verbreiten. Dann werden die Beamten von den versammelten Patres angeklagt, sich gegen diese Verpflichtungen zu stellen und Schwierigkeiten zu machen, so daß die Heiden sich nicht bloß verhärteten, sondern sich gegen uns (Missionare) erhoben und die verachteten und unterdrückten Christen im Glauben erkalteten. Kurz zuvor waren fünf Jesuiten und andere Christen auf dem nahen Salsete getötet worden. Auf diesen Paragraphen antwortete der General, man werde gewissenhaft tun, um was die Kongregation bitte, d.h. den König durch den Papst informieren [58].

Als Prokurator oder Beauftragter der Kongregation wurde der von Valignano hochgeschätzte Nuno Rodrigues nach Portugal und Rom durch Wahl abgeordnet. Valignano gab ihm noch eine eigene Instruktion mit, in der alles, was Nuno zu tun hatte, geschrieben stand. So solle dieser den König, einige seiner Vertrauten, Räte und den Hofkaplan seiner Majestät (D. Jorge de Ataíde) über die Tätigkeit der Jesuiten informieren und die Gründe mitteilen, weswegen sie soviele Gegner habe :

Weiter solle er die Genannten aufklären, weswegen die Gesellschaft Jesu für reich gehalten werde, während in Wirklichkeit das Gegenteil der Fall sei. Dann solle er den König, den Kardinal Albert, den Hofkaplan und andere für die gut 100.000 Thomaschristen interessieren, von denen über 20.000 Nairs, d.h. Soldaten seien, bei denen es wichtig sei, sie auf seiner Seite zu haben. Auch der Pfefferhandel liege in ihren Händen (den Pfeffer würden sie jetzt an die Mohren verkaufen). Für den Unterhalt der Patres bei ihnen — etwa 10 bis 12 — und ein Seminar für die Einheimischen waren wenigstens 400.000 *réis*, [1000 Dukaten] nötig. Auch sollte Simeão der Eindringling bei ihnen, der jetzt nach Portugal fahre,

---

[57] DI XIII 335-336. [58] DI XIII 338-339.

dort zurückgehalten werden. Weiter berichte er, Nuno Rodrigues, über die Missionen der Gesellschaft (Jesu) in Cochin und Umgebung, ferner in Quilon, wo ein Kolleg mit 30 Knaben bestehe, und in Travankor und der großen Not, die hier herrsche (die 200.000 réis für Quilon würden nie ausbezahlt). Ferner habe er, Rodrigues, den Obgenannten klar zu machen, daß in der Christenheit wenig ausgerichtet werde und daß ohne den „ weltlichen Arm " nichts geschehe. Hier genügten nicht Worte, sondern man müsse erwirken, daß alle Vasallen, wie im Indien Spaniens, Christen würden, und dazu alle erforderlichen Mittel anwenden. Das erste ist : alle Provisionen, die die vergangenen Könige zum Wohl der Christenheit erließen, bestätigen und sie ausführen ; zweitens, ein bestimmtes und notwendiges Gehalt den Missionaren ausbezahlen, das ihnen nie fehle : drittens, in allen Städten und Festungen Katechumenenhäuser errichten, ohne die es keine Christen gäbe. Man ziehe auch in Erwägung, daß nur Furcht und Hoffnung auf Vorteil die Leute zum Glauben bewege [59].

Es sei auch zu wissen, daß christliche Untergebene zuverlässiger seien als Mohren und Heiden. Es sei auch das Gerede, man mache mit Gewalt Christen, zu widerlegen. An 6. Stelle solle Rodrigues dahin arbeiten, daß die Einkünfte und Provisionen von Damão, den Molukken und von Malakka bestätigt würden. Auch soll Rodrigues um zwei Faß Meßwein für Japan, ein Faß Öl und Papier für die Japanpresse sich bemühen. An 8. Stelle soll er erwirken, daß für jetzt weder ein Bischof noch andere Ordensleute nach Japan zu gehen hätten, worüber der Papst, der König und der Hofkaplan zu informieren seien [60]. Nuno Rodrigues kam mit seinen vier Japanern wohlbehalten in Portugal an, reiste über Spanien nach Rom, fuhr 1586 nach Indien zurück, wo er jedoch erst im Mai 1587 mit seinen Leuten ankam. Der Provinzial Valignano war mit Nuno Rodrigues nicht ganz zufrieden, da dieser seinen Auftrag trotz guten Willens nicht besonders geschickt ausgeführt hatte [61].

Eine sehr wichtige Frage war seit Jahrzehnten, ja seit Beginn der Übernahme der gesundheitliche Zustand der Bewohner des Paulskollegs in Goa. Unzählige junge Ordensmitglieder waren erkrankt oder vorzeitig gestorben und es drängte sich die Frage auf : sollte man es nicht verlegen, etwa nach Rosário, das in gesunder Höhenlage im Westen der Stadt sich befand. Bei der Abstimmung ergab sich nur eine Stimme Differenz, die durch Beeinflussung Valignanos gewonnen worden war [62]. Um jeder weiteren Diskussion entgegenzuwirken, wurde schließlich „ in virtute s. oboedientiae " befohlen, „ ewiges Schweigen " darüber aufzulegen (was zur Folge hatte, daß das neue Kolleg erst im 17. Jh. unter Philipp II. von Portugal gebaut werden konnte). Immerhin meinte der frühere Vizeprovinzial M. Teixeira im November 1584, die Ansicht eines Architekten wiedergebend : die Kosten für einen Neubau würden

[59] Diese Beurteilung, von Valignano wiederholt vorgetragen, ist zu einseitig, da viele Inder mit großen Opfern Christen wurden.
[60] D. Jorge de Ataíde, Bruder des D. Luís de Ataíde.
[61] DI XIII 419-422. [62] Cf. DI XII 860-861 913 ; XIV 120-121.

derart hoch sein, daß einzig der König sie aufbringen könne [63]. Da aber Valignano sich bei der Kongregation durchsetzte, war dann auch König Philipp nicht zu belästigen.

Korrespondenz Philipps mit den höheren Jesuitenobern Indiens.

Zu den wichtigen Ordensregeln gehören jene, die die Korrespondenz, besonders der Untergebenen, ordnen.

Die Regeln des Jesuitenordens schrieben vor, daß niemand ohne Erlaubnis der Obern schreiben dürfe, daß die Briefe diesem offen abzugeben seien und die ankommenden dem Untergebenen von ihm eingehändigt würden oder nicht (Summarium 39). Außerdem war es verboten, über gewisse Themen zu reden (und zu schreiben), wie z.B. über Kriege (Reg. comm. 30). In Indien kam die Korrespondenz schon bei der 1. Provinzialkongregation i.J. 1575 zur Sprache mit einem Postulat, daß auch für die Folgezeit Geltung haben sollte. Damals wurde im 29. Paragraphen postuliert, daß niemand der Unsrigen Nachteiliges oder Schädliches über Magistrate oder Private nach Portugal berichte ; das überlasse man dem höchsten Obern der Region, also dem Visitator oder Provinzial ; wenn Untergebene ganz sichere Kenntnisse über die Genannten (Magistrate usw.) hätten, sollten sie diese jenen (den höhern Obern) mitteilen und diese könnten, was sie für gut fänden, nach Portugal schreiben.

Dazu bemerkte P. General Mercurian im Januar 1577 : keiner schreibe, was jemandem mit Wahrscheinlichkeit Schaden zufüge ; gelegentlich könne man offiziöse Briefe aus Dankbarkeit oder auch aus Wahrheitsliebe schreiben. Solche Briefe seien jedoch kaum je an den König zu senden und andere schreibe der Visitator, Provinzial oder Vizeprovinzial. Wenn aber eine wichtige Sache zum Vorteil der Religion oder sonst ein wichtiges Geschäft dem König vorgelegt werden soll, schreibe man nicht diesem, sondern dem General, oder, falls dringlich, dem Provinzial von Portugal, dem es dann zustehe, zu unternehmen, was tunlich sei. Falls der König jemandem, der in Indien lebt, oder einem, der dorthin fährt, über die Verwaltung oder eine Angelegenheit zu berichten befiehlt, so schreibe der Beauftragte einen kurzen Brief an den König und bemerke, daß er ausführlicher darüber dem Provinzial berichte. Dann setze er den gewünschten Bericht auf und zeige ihn dem Visitator, Provinzial oder Vizeprovinzial [64].

Diese Texte fand Valignano auch in Indien vor, ließ aber General Acquaviva, Mercurians Nachfolger, am 15. Dezember 1584 wissen, der jetzige König (Philipp) habe in der Korrespondenz einen andern Stil ; dieser schreibe oft an den Provinzial und ihm, Valignano, habe er im vergangenen Jahr vier Vias, dieses Jahr zwei geschickt, wobei er Verschiedenes wissen wollte und nur vom Provinzial die Antwort erwarte. So scheine es naheliegend, daß auch

[63] DI XIII 551. [64] DI X 339-340.

in Zukunft der Provinzial in dieser Weise handle. Valignano legte einen Brief des Königs mit seiner Antwort bei (beide heute verloren oder verschollen), damit sich der General ein Bild von der Sachlage machen könne [65]. Darauf antwortete der General: es sei klar, daß man dem König zu antworten habe, wenn er darum bitte; zudem werde der König nach diesen Anfängen nicht so oft schreiben; die Untergebenen hätten aber von ihren Briefen an den König dem Provinzial oder unmittelbaren Obern Rechenschaft zu geben [66].

Im allgemeinen scheint fast die gesamte Korrespondenz der höhern Jesuitenobern Indiens mit Philipp I. verloren gegangen zu sein; einige wenige Valignanos aus dem Jahr 1587 (drei vom 1., 2., und 4. Dezember) [67] sind erhalten, ein weiterer von Jorge de Castro, Cochin 9. Januar 1598, der 20 Jahre Oberer in Vaipikotta gewesen war [68], und einer von Pedro Martins, Provinzial von Indien, vom 20. November 1589, in dem er auf einen andern längern Brief an den König hinweist [69]. Alle diese Briefe sind im spanischen Staatsarchiv, Simancas, Secretarías provinciales, Portugal, Kodex 1551, zu finden. Im Brief vom 1. Dezember 1587 berichtet Valignano, daß er zwei Briefe vom König, datiert 2. Februar und 6. März 1587, erhalten habe. Im übrigen handeln die Briefe Valignanos über die Jesuitenmissionen in Japan, China, bei den Thomaschristen und in Äthiopien, sowie über die Auseinandersetzungen zwischen den Franziskanern und dem Profeßhaus in Goa.

Einen interessanten, außergewöhnlichen Fall haben wir im Brief des Exjesuiten Julião Vieira, der sich wohl Anfang 1586 bei Kardinal Albert von Österreich, Philipps Vizekönig in Portugal, über die harten Bedingungen bei seiner Entlassung beschwerte [70].

Wenn wir die zahlreichen Stellen der Jesuitenbriefe und anderer, die im Zusammenhang mit der Gesellschaft Jesu im Osten und Philipp I. handeln, überdenken, werden wir feststellen, daß die Patres vom Patronatsherr vor allem moralische und finanzielle Hilfe für ihre Werke erwarteten, insbesondere bei den Thomaschristen und für die Japanmission, die Valignano von Anfang an am Herzen lag und für die er alle erdenkliche Hilfe geleistet werden wollte.

Bei Philipp und seinem Stellvertreter Kardinal Albert in Portugal ist ein deutliches Mißtrauen festzustellen, das auch bei manchen maßgebenden Beamten in Lissabon und in Indien auffällt. So war man saumselig bei der Einschiffung der Patres und Irmãos, bei der Auszahlung der nötigen Gelder zum Unterhalt der Missionare, sehr eifersüchtig in Fragen der Jurisdiktion (Bestrafung von Delinquenten durch die Patres u.a.); ein Verbot, Immobilien zu

---

[65] DI XIII 720-721. [66] DI XIII 721.

[67] Veröffentlicht in DI XIV 668, 682-685 und 686-692.

[68] Archivo General de Simancas, Secretarías provinciales, cod. 1551 (Portugal), ff. 696+691.

[69] Ebd., ff. 730+736.

[70] DI XIV 311-313. Klagen waren auch 1590 beim König angelangt, daß die Jesuiten und andere Ordensleute immer noch Pfarreien auf der Insel Goa verwalteten und sich Jurisdiktion anmaßten, indem sie eigene Polizisten und Kerker hatten (APO III 302).

erwerben, und die Forderung der Bestandaufnahme der Einkünfte und Güter usw. weisen in die gleiche Richtung. Es scheint, daß mit den Jahren die Lage eher verschärft wurde. Der portugiesische Indienhistoriker Couto behandelt die Missionstätigkeit der Orden kaum und bei ihm ist deswegen über unser Thema wenig zu erfahren. Zudem fehlen die Jahre 1588-1597 in der Ausgabe seiner Dekaden und wurden durch fragliche Texte ersetzt [71]. Man darf auch nicht übersehen, daß die Patres mehr ihre Bedürfnisse vorbringen, als ihre Zufriedenheit über das Erhaltene äußern. Statt nun die Beziehungen mit Philipp und seinen Beamten Jahr für Jahr aufzuzählen, scheint es angebrachter zu sein, die Hauptthemen — es sind etwa zehn — zusammenhängend zu behandeln und dann abschließend den Gesamteindruck zu bieten.

Das Profeßhaus der indischen Provinz in Goa.

Das im Rang wichtigste Ordenshaus einer Jesuitenprovinz ist fraglos das sogenannte Profeßhaus, in dem der Provinzial mit seinen nächsten Mitarbeitern wohnt, das aber von einem Präpositus als Obern regiert wird.

Hier leben eine Anzahl Professen mit vier feierlichen Gelübden von Almosen und die für die Hausdienste notwendigen Brüder. In Indien brauchte es geraume Zeit, bis ein Profeßhaus entstand, obwohl ein solches schon 1558 in Roms Planung vorgesehen war [72]. Alle Pläne zerschlugen sich aus verschiedenen Gründen; es sei z.B. erwähnt, daß bei der Ankunft Valignanos im September 1574 in der Provinz nur noch zwei Professen am Leben waren, von denen der eine in Japan wirkte. Während der Visitator zum ersten Mal in Japan war, suchte man um 1579 ein Profeßhaus in Rosário, Goa, zu gründen und einige Patres lebten darin wie in einem solchen [73]. Es fehlte aber die Anerkennung durch den General und den Visitator. Erst als dieser wieder in Goa war, wurde in aller Hast ein Teil des Paulskollegs für die Wohnung der Professen freigemacht, wo sie trotz anfänglicher Begeisterung gar eng als Kommunität lebten. Durch günstige Umstände gelang es den Patres, ein ziemlich ansehnliches Gebiet im Zentrum der Stadt zu erwerben und darin im Laufe von etwa zwei Jahrzehnten das massive Profeßhaus mit seiner berühmten Kirche Bom Jesus zu bauen. Die ersten Patres zogen am 14. Januar 1586 in ihre neue Wohnung.

Das Profeßhaus lag ziemlich nahe beim Franziskanerkloster, dessen Bewohner ebenfalls vom Almosen der Gläubigen lebten. Ferner gab es in Goa die berühmte Bruderschaft der Misericórdia, die bei ihrer vielfältigen Tätigkeit der Caritas auch wesentlich auf

---

[71] Siehe dazu A. COIMBRA MARTINS, *Em busca da década 11*: Comunicação apresentada ao II Seminário Internacional de História luso-indiana, 20.-24. Oktober 1980. Das Referat umfaßt 34 Seiten und läßt die Frage offen.
[72] DI IV 75.
[73] DI XI 481: „Desta nosa nova casa dos professos" (Goa, 3. Januar 1579, Manuel Teixeira).

die Spenden und Testamente des Kirchenvolkes angewiesen war. Schließlich gab es in der Stadtkammer eine Anzahl Ratsherren, die gegen die Jesuiten nicht sonderlich wohlgesinnt waren : alle erhoben laut die Stimme gegen das Profeßhaus, vor allem der Custódio der Franziskaner, dessen Vehemenz kaum noch zu überbieten war. Die Jesuiten hatten sich aber vorsorglich die Zustimmung des ihnen wohlgesinnten Vizekönigs, D. Duarte de Meneses, und des Erzbischofs, Vicente da Fonseca O.P., gesichert. Die Schreiben der protestierenden Parteien sowie die Berichte des Vizekönigs gelangten zum König Philipp, an dem es nun lag, das letzte Wort zu sagen. Man kann aber schon ahnen, daß er mehr auf die Stimme seines Vizekönigs hören wird, den er ja selber zu diesem Amt erkoren hatte. So konnten die Jesuiten allen Protesten zum Trotz ihr Profeßhaus bauen [74].

Im Nov. 1594 gingen sie sogar daran, die dazu gehörige Kirche zu errichten. Da jedoch die Auslagen nicht gering waren, suchten die Patres durch Erwerb von Kupfer aus China — solches wurde damals für die Artillerie und zur Prägung von Münzen in Indien gebraucht — zu Geld zu kommen. Ihr Vorschlag ging dahin, während 10 Jahren 12 Zentner Kupfer zollfrei nach Indien kommen zu lassen. Ihr Gesuch wurde aber vom König glatt abgelehnt mit der Begründung, er halte das für seinen Dienst nicht zuträglich [75]. Ein Jahr später wurde die Bitte um Chinakupfer nochmals abgewiesen [76]. Die Zwistigkeiten mit den Franziskanern dauerten auch noch 1591 ; dann scheinen sie zu verstummen [77].

Zu den spezifischen Aufgaben eines Profeßhauses gehören sogenannte „ Missionen ", sei es als seelsorgerliche Betreuer der Soldaten auf Armadas, wobei die Patres von den Obern durch die Vizekönige oder Gouverneure angefordert wurden oder auch als Gesandte mit bestimmten Aufgaben. Solche Missionen standen weniger in direktem Zusammenhang mit dem König.

Missionen von längerer Dauer waren jedoch die nach Äthiopien und zum Mogulkaiser Akbar.

Die ersten Jesuiten gelangten J. 1557 von Indien nach Äthiopien, wo alle blieben, bis sie langsam ausstarben, der letzte schied im Jahr 1597 aus dem Leben. Sie hatten in Äthiopien die dort 1540 zurückgebliebenen Portugiesen sowie einige einheimische Katholiken zu betreuen, nachdem der Versuch der Union mit Rom gescheitert war. Die Verbindung von Indien mit Äthiopien war unterbunden, nachdem die Türken die Häfen im Roten Meer besetzt hatten. So gelangte denn kein Pater mehr nach 1557 dorthin, soviele Versuche auch gemacht wurden. Im Juni 1577 war der lateinische Patriarch, der Spanier A. de Oviedo, gestorben, während sein Nachfolger M. Carneiro 1583 in Macao starb. Infolge der schwierigen Lage der Katholiken in Äthiopien ist für lange Zeit nie mehr die Rede, einen lateinischen Patriarchen dorthin zu senden — wofür der portugiesische König seit Johann III. das Patronatsrecht

---

[74] Siehe zum vorausgehenden DI XIV 195-199 576-578.
[75] APO III 113-114 = DI XIV 811. [76] APO III 211. [77] APO III 281.

beanspruchte. Es ist selbstverständlich, daß Philipps Einsatz für Äthiopien erst nach 1580 begann. Es seien nun die wichtigsten Akte aufgeführt, die er zugunsten der dortigen Jesuitenmission vollzog. Sie betrafen finanzielle Unterstützung und die Sendung von Patres, die auf irgendeinem Wege Kontakt mit der isolierten Mission aufnehmen sollten. Wie in Indien hatten die Patres in Äthiopien ein ganz festes Vertrauen auf den neuen König [78].

Dieser schrieb schon 1581 einen Brief an den Kaiser Sarza Denghel [79]. Weitere folgten 1585 und 1587 ; in diesem Jahr empfiehlt Philipp dem Kaiser die Ordensleute (Jesuiten) und die Portugiesen [80]. 1589 richtete er an den Vizekönig D. Duarte de Meneses (der schon Monate zuvor gestorben war) ein Schreiben, aus dem wir erfahren, daß die Ordensleute (Jesuiten) in Äthiopien und die dortigen Christen geschrieben hatten und um Armada und Macht (poder) baten. Darauf ließ Philipp mitteilen, sie sollten hoffen, er werde ihnen helfen, sobald die Verhältnisse es gestatteten [80'] — er wird ihnen nie wirksam helfen können . Der Negus war zudem mehr an Gewehren, Waffen und Geschenken interessiert — letztere ließ der Vizikönig in Indien im Namen Philipps dem Kaiser überreichen. Ende Januar 1596 mußte Philipp klagend an den Vizekönig von Indien schreiben : er habe erfahren, daß der Kaiser von Äthiopien ungehalten sei und seine, Philipps, Briefe nicht annehmen wollte, weil er ihm keine Waffen und Goldschmiede schickte. Damals liefen auch Verhandlungen, mit dem Jesuitenprovinzial, zwei Patres im kommenden März (1597 ?) über den Zwischenhafen Diu zu schicken [81].

Die andern Möglichkeiten, über Melinde und Ägypten, nach Äthiopien zu gelangen, erwiesen sich, so oft sie auch vorgeschlagen wurden, als unrealistisch und unbrauchbar. Bis zuletzt war jedoch Philipp bestrebt, den Patres und Katholiken durch jährliche Zuwendungen zu helfen, wobei ein Luís de Mendonça jahrelang gute Dienste leistete [82]. Bis zuletzt dachte der Monarch daran, die Häfen im Roten Meer zu besetzen [83]. Nach dem Tod des letzten Jesuitenpaters i.J. 1597 gelang es dem indischen Weltpriester Melchior da Silva Äthiopien zu betreten und die Katholiken bis zur Ankunft des P. Páez i.J. 1603 zu betreuen. Zudem wurde das Almosen von jährlich 500 Pardaus auf 1000 erhöht, wie Prinz Philipp am 26. Januar 1598 anstelle des erkrankten Königs dem Vizekönig Francisco da Gama schrieb [84]. Unter diesen Umständen ist es sehr begreiflich, daß keine weiteren Versuche gemacht wurden, einen (Jesuiten)bischof nach Äthiopien zu schicken, der von niemandem erbeten wurde, zumal die Katholikenzahl sehr klein war und sich keine Weihekandidaten fanden, weil sich kein Abessinier aus Angst vor dem Kaiser und dem (koptischen) Patriarchen weihen ließ [85].

Als D. João Nunes Barreto 1556 als Patriarch von Äthiopien von Portugal nach Indien fuhr, erhielt er von Johann III. sehr reiche Gewänder. Da diese in Goa blieben und keine Möglichkeit bestand, sie ihrem Zwecke zuzuführen, schenkte sie König Philipp als Rechtsnachfolger der portugiesischen Herrscher der Kirche Bom Jesus in Goa [86].

---

[78] Siehe dazu DI XII 379 384 624 (Briefe des Provinzials R. Vicente 1581-82).
[79] Vgl. DI XII 624.
[80] BECCARI X 355-357.
[80'] APO III 174.
[81] BECCARI X 389-390.
[82] BECCARI X 381-382.
[83] BECCARI X 397-398.
[84] BECCARI X 400-401.
[85] BECCARI X 409-410.
[86] DI XIII 404 695.

Philipp und die Jesuitenmission am Hofe Akbars d. Gr.

Es war gerade ein Monat verflossen, daß nach dem Tod des Königs Heinrich († 31.1.1580) die ersten Jesuiten von Goa her am Hofe des Kaisers Akbar in Fatehpur Sikri (westlich von Agra) eintrafen. Sie brachten u.a. die berühmte Polyglotte der Hl. Schrift des königlichen Druckers Christophorus Plantinus mit; von den acht sehr stattlichen Bänden trugen die Lasttiere immerhin sieben (der 8. ist ein Registerband). P. Provinzial R. Vicente hatte sie den Patres auf Bitten des Kaisers mitgegeben. Den Tag, an dem sie überreicht wurden, erklärte Akbar zum Staunen aller Anwesenden zum Festtag. Dieser erkundigte sich, in welchem Band die Evangelien ständen und als man ihn zeigte, erwies er diesem mehr Ehrbezeigung als den andern. Er bat, die Bibel behalten zu dürfen, die er dann in seinem Zimmer in einer Truhe verwahren ließ [87].

Die Nachricht von der Niederlage der Portugiesen in Alcácer Kebir und vom Tod des Kardinal-Königs Heinrich und vom Regierungsantritt Philipps gelangte mit der Zeit auch an den Hof Akbars [88]. Der Kaiser gedachte nun einen Gesandten zum neuen Herrscher zu schicken und diesem P. Antonio Monserrate als Begleiter mitzugeben. Dieser war in Vich (Katalonien) um 1536 geboren und 1574 mit Valignano nach Indien gekommen; er sollte freundschaftliche Bande zwischen diesen zwei mächtigen Herrschern anknüpfen und dahin arbeiten, daß sich viele Portugiesen in Akbars Ländern niederließen [89].

Die Sendung Monserrates hatte aber ihre Schwierigkeiten: der Provinzial Vicente wollte R. Acquaviva, den Obern der Mission, schicken, was jedoch Akbar nicht billigte, da er Acquaviva bei sich behalten wollte [90]. Im November 1582 stand es in Goa noch nicht fest, ob Monserrate gehen werde [91]. Jedenfalls schickte Akbar zwei Gesandte ab, die König Philipp einen Besuch abstatten und mit ihm Verträge schließen sollten; als ihr Begleiter war P. Monserrate ausersehen [92]. Im April 1582 verließen die Gesandten die kaiserliche Residenz. Das Schreiben Akbars ist noch erhalten und an den „Herrscher der Franken", d.h. an König Philipp gerichtet [93]. Am 5. August 1582 kam der Botschafter Syad Muzaffar, der gegen seinen Willen zu diesem Auftrag bestimmt worden war, in der Hafenstadt Surat an und verschwand. Der zweite Gesandte, Abdulla Khân, setzte per Schiff die Reise mit Monserrate von Damão bis Goa fort, wo sie aber zu spät ankamen, um mit der Flotte nach Europa fahren zu können. Daraufhin kehrte der Gesandte an den Hof Akbars

---

[87] DI XII 15-16 35 48 69. Die „Biblia Regia" wird auch bei der 3. Akbarmission von Jer. Xavier, Lahore 10. Juli 1595, erwähnt (Madrid, Bibliothek der königl. Akademie, Jesuitas 96, 488r). Über ihr weiteres Schicksal, bis Mitte des 19. Jhs., weiß F. zu Löwenstein, *Christliche Bilder in altindischer Malerei* (Münster/West. 1958), Einleitung, zu berichten.

[88] DI XII 23. [89] DI XII 583 585. [90] DI XII 589-590.

[91] DI XII 636. [92] DI XII 682-683.

[93] E. Maclagan, *The Jesuits and the Great Mogul* (London 1932) 37.

zurück, ohne seinen Auftrag auszuführen [94]. Von Monserrate erfahren wir auch, daß Akbar Gefallen an der spanischen Hofkleidung hatte [95]. Der Pater schrieb dann am 10. Dezember 1583 von Goa aus an den General: er habe im verflossenen Jahr einen Bericht verfaßt, in dem er den Grund angegeben habe, weshalb ihn Akbar nach Europa schicken wollte und weshalb er nicht ging (heute verloren). In jenem Jahr 1583 hätten so viele Umwälzungen stattgefunden, daß man nicht mehr verhandeln könne; zudem gehe das Gerücht um, Akbar sei tot oder ermordet worden [96]. Diese Nachricht war falsch. Nach der vorzeitigen Rückkehr der drei Patres nach Goa ließ Akbar, nun von Lahore aus, durch Vermittlung des griechischen Diakons Leo Grimon wieder um Entsendung einiger Patres bitten, sowohl beim Vizekönig in Indien wie beim Ordensgeneral [97]. Aber auch die zweite Mission der PP. Duarte Leitão und Cristóvão da Veiga 1590-91 wurde vorschnell und unerwartet abgebrochen [98]. Ein Bote über Land (Sizilien) nach Madrid wußte jedoch von der Bekehrung des Kaisers zu berichten [99].

Dieser wandte sich sogar ein drittes Mal nach Goa, und zwar an den Vizekönig, um doch noch Patres zu erhalten. Der Jesuitenprovinzial, Francisco Cabral, äußerte Zweifel an der Aufrichtigkeit des Kaisers. So wurde ein Konsult abgehalten, dessen Ergebnis war: die Sache habe nicht nur einen religiösen Aspekt, sondern sei auch politisch wichtig. Darauf gab der Provinzial seine Zustimmung. Als Oberer der Mission wurde P. Jerónimo Xavier, ein Neffe des Heiligen, bestimmt, der Präpositus des Profeßhauses in Goa war. Die Bestimmung fiel nicht ohne Nebengeräusch. Xavier, obwohl Navarrese, hatte für die Portugiesen alle Merkmale eines hundertprozentigen Kastiliers, die sie gar nicht ausstehen konnten. Xavier hatte nach dem Provinzial das höchste Amt in der Provinz inne und konnte unter Umständen dessen Nachfolger werden. Außerdem mußte von der Provinzkongregation ein Prokurator oder Vertrauensmann nach Rom abgeordnet werden, es sollte aber unter keinen Umständen ein Kastilier sein, was für die Portugiesen Indiens als unerträglich galt und was verhindert werden mußte. So wurde Xavier schon vor der Wahl des Prokurators zum Obern der Akbarmission bestimmt und war dadurch für die Europareise „verhindert" [100], bei der unbedingt auch dem Katholischen König ein Besuch abzustatten war und nicht bloß aus Höflichkeit.

König Philipp wurde vom Vizekönig Matias de Albuquerque über die dritte Mission auf dem Laufenden gehalten, wofür er dem Nachfolger, dem Conde Almirante, am 28. Februar 1596 dankte, der seinerseits dem Provinzial für die Sendung danken solle; er, Philipp, wünsche auch weiterhin Nachrichten, wie die Angelegenheit weiterging [101]. Ein Jahr später, am 5. Februar 1597 schrieb

[94] Ebd. 37-38. [95] DI XII 648 (Monserrate, 1582). [96] DI XIII 383.
[97] MACLAGAN, 46-47. [98] Ebd. 48. [99] DI XV 604.
[100] A. Laerzio, Goa 18. November 1594, an P. General, in ARSI, Goa 14, f. 236.
[101] APO III 589.

Philipp erneut seinem Vizekönig in Indien über die Angelegenheit: zunächst wiederholt der König Auszüge aus einem Schreiben Xaviers an den Vizekönig in Goa über die Reise zu Akbars Hof, und dessen Wunsch, die Patres möchten persisch lernen, damit sie ohne Dolmetscher reden könnten; der Vizekönig solle sie zu ihrer Aufgabe ermutigen, damit sie das ihnen vorschwebende Ziel erreichten [102]. Aus diesen Briefen wird ersichtlich, mit welch wachem Interesse König Philipp die so ferne Mission der Jesuiten am Hofe Akbar verfolgte.

Die Betreuung des königlichen Spitals in Goa.

Dieses Spital, noch zur Zeit Afonso de Albuquerques gegründet, wurde von 1542 an von der Misericórdia-Bruderschaft geleitet.

Hier nahm auch Xaver Quartier, als er im genannten Jahr in Goa landete. Dieses funktionierte später offenbar nicht mehr gut und 1578 suchte der Gouverneur D. Diogo de Meneses nach einer sonderbar anmutenden Lösung. Er verpflichtete nämlich die verschiedenen in Goa ansäßigen Orden abwechslungsweise je einen Monat die Sorge für es zu übernehmen. Die Jesuiten gaben sich alle Mühe, ihre Aufgabe während der ihnen zufallenden Monate gut zu erfüllen. Die meisten Patienten starben in jener Zeit an Dysenterie. Ein Pater hatte nun Kenntnis von einer Heilpflanze, die, zur rechten Zeit angewandt, gute Erfolge zeitigte [103].

Offenbar hatte die Turnus-Methode wenig Erfolg und so übertrug der neue Vizekönig L. de Ataíde die *ganze* Sorge fürs Spital den Jesuiten. Der Provinzial R. Vicente (1574-83) wehrte sich mit allen Kräften gegen die Übernahme der weltlichen Verwaltung, aber erfolglos. Ataíde berief sich auf den König (damals noch Heinrich) und wies auf die 300 Portugiesen hin, die in kurzer Zeit infolge Nachlässigkeit oder geringer Sorge der Angestellten dahin gestorben waren. Angesichts dieser Tatsache und um nicht den Unwillen des Herrschers zu erregen, nahm Vicente in Abwesenheit des Visitators Valignano den Auftrag notgedrungen *ad tempus* an [104]. So blieb es die nächsten paar Jahre. Einen sehr drastischen Bericht über die früheren Zustände hat uns P. Cristóvão de Castro, Cochin 5. Januar 1582, hinterlassen, der für den Ordensgeneral bestimmt war. Er forderte, daß unbedingt ein Pater oder ein Bruder im Spital wohnten, dem die Angestellten zu gehorchen hätten. Diese seien Räuber gewesen, hätten sogar das Brot für die Kranken gestohlen und diese in jeder Hinsicht vernachlässigt, so daß es Jahre gab, in denen 400, 500, ja 600 Soldaten gestorben seien. Geld wäre genug vorhanden gewesen. Ein solches Werk könne nicht gegen die (Or-

---

[102] APO III 674 (ferner 814). Eine wohl zeitgenössische Abschrift des erwähnten Berichts Xaviers, die vermutlich in Goa gemacht wurde, datiert 10. Juli 1595, befindet sich in der Bibilothek der königlichen Akademie, Madrid, unter Jesuitas, Bd. 96, f. 487. Siehe oben Anm. 87.

[103] DI XI 272, 664. [104] DI XI 664.

dens)konstitutionen sein [105]. Der Provinzial R. Vicente weiß damals auch dem General zu berichten, daß der König früher 13-14.000 Pardaus für das Spital ausgegeben habe, während jetzt 7.000 reichten. Der General Mercurian sei gegen die Übernahme durch die Gesellschaft gewesen. Der Vizekönig D. Francisco Mascarenhas, seit 1581 im Amt, zeigte sich verständnisvoller für die Lage der Patres und wollte das Spital wieder der Misericórdia übergeben [106].

Auch P. Nuno Rodrigues, einer der angesehensten Patres der Provinz, schrieb am 11. November 1582 nach Rom:

der Vizekönig (Mascarenhas) hatte den Jesuiten versprochen, das Spital der Misericórdia zurückzugeben. Im Herbst kam dazu die Entscheidung des Generals (Acquaviva), das Spital aufzugeben. Aber der Vizekönig wollte nun nichts davon wissen, zeigte sich beleidigt und der Provinzial (R. Vicente) rührte sich nicht. Als dieser nach dem Norden zur Visitation verreiste, gab er Nuno Rodrigues die Weisung, das Spital abzugeben, was dieser dann tat. Darüber erboste der Vizekönig in Wort und Tat und sagte, die Gesellschaft (Jesu) werde es noch spüren. Als der Provinzial nach Goa zurückkehrte, mußte er das Spital wieder annehmen; allerdings gab man den Jesuiten Hoffnung und das Versprechen, sie davon zu befreien [107]. Auf Veranlassung des Provedor-mor der Misericórdia verfaßten dann die Jesuiten im Mai 1584 in acht Kapiteln ein Reglement für das Spital, das auch vom Vizekönig approbiert und als verpflichtend erklärt wurde [108].

Am 17. Dezember 1585 schrieb nun der neue Provinzial Valignano dem General über das Spital. Zunächst läßt er diesen wissen, daß ihm der König wieder über das Spital geschrieben habe und ihm empfahl, die Betreuung wieder zu übernehmen. So habe es P. General (Acquaviva) verordnet, dem er, König Philipp, in diesem Sinne geschrieben habe, wie auch der Vizekönig. P. General habe ihm, Valignano, darüber nichts mitgeteilt; der Rektor von Madrid und P. Gabriel Afonso (Prokurator) hätten jedoch gemeldet, daß sie auf Weisung des Generals mit dem König darüber verhandelt hatten und sie das Ergebnis mit dem König, ihm, Valignano, zu eröffnen hätten und falls der König auf der Wiederübernahme bestehe, dieses zu übernehmen sei. Valignano habe mit dem Vizekönig darüber gesprochen und sie seien übereingekommen, daß die Confrades der Misericórdia vorläufig die Verwaltung weiterführten, bis der König auf die neuen Briefe antworte. Bestehe er dann noch darauf, bleibe nichts anderes übrig, als anzunehmen. Und Valignano schließt seine Ausführungen: so bleibt eine Hoffnung, eine Arbeit nicht übernehmen zu müssen, die uns wirklich nicht liegt und unsere Kräfte übersteigt [109].

Tatsächlich gelang es den Jesuiten, sich weiterhin von der Verwaltung des Spitals zu befreien; den am 21. Januar 1588 ließ Philipp

---

105 DI XII 551-552. 106 DI XII 608. 107 DI XII 643.

108 APO V 3, 1006-51, im Auszug DI 867-74.

109 DI XIV 115-116. Siehe dazu auch ebd. 851 (Valignanos Auszüge von Generalsbriefen zuhanden des Provinzials).

seinen Vizekönig in Indien wissen, in Anbetracht, daß der Provedor und die Brüder der Misericórdia das Spital gut verwalteten, solle es weiterhin so bleiben. Der Vizekönig solle besonders besorgt sein für die Verpflegung armer Soldaten und für die Wahl verantwortungsvoller Provedores [110].

Es fällt in diesem Zusammenhang auf, daß die Misericórdia mit andern zu den Gegnern des Profeßhauses gehörte, das damals gebaut wurde. Die Lösung war nur vorübergehend. Unter dem Vizekönig Matias de Albuquerque (1591-1597) mußten sie, wenn auch unwillig, zunächst die Verwaltung übernehmen, bis es 1595 zum Bruch kam. Damals ging sie wieder in die Hände der Misericórdia über, die am 12. November dieses Jahres den Compromisso oder das Statut ergänzten. König Philipp wollte wissen, weswegen die Jesuiten die Verwaltung aufgegeben hatten; der Vizekönig solle sich darnach erkundigen und dahin arbeiten, daß sie diese wieder übernähmen; so im Brief vom 5. Februar 1597 [111]; der Kronprinz lobte am 8. Januar 1598 das Spital und wünschte ebenfalls, daß die Patres bleiben sollten [112]. Daß dies der Fall war, wenigstens inbezug auf die geistige Betreuung der Kranken, erfahren wir aus einem Brief des Generals Acquaviva an den Provinzial Nuno Rodrigues aus dem Jahr 1599, wo dieser angewiesen wird, die Patres dort nicht so häufig zu wechseln, weil in diesem Amt viel Erfahrung notwendig sei [113].

Der König und das Paulskolleg in Goa.

Es war im Jahr 1541, als sich einige hochgestellte Portugiesen in Goa entschlossen, ein Internat oder Kolleg für einheimische orientalische Knaben zu gründen, die später als Priester oder Katechisten in ihrem Vaterland wirken sollten.

Als erster Rektor amtete der Weltpriester Diogo aus Borba, der früher Franziskaner gewesen war. Als Xaver im Mai 1542 in Goa landete, bot ihm Mestre Diogo das noch unvollendete Kolleg an, das jener nur zögernd annahm. Der italienische Jesuit Misser Paolo wurde dann der erste Rektor aus dem Orden, wobei das Eigentum bei den Gründern blieb. In Herbst 1548 übergab Cosme Anes, der einzige Überlebende von den Gründern, alles dem P. António Gomes, der eben aus Portugal eingetroffen war und König Johann III. bestätigte die Schenkung am 20. Februar 1551 mit allen Einkünften, besondern aus den ehemaligen Hindu-

---

[110] DI XIV 812. Am 7. Mai 1595 unterschrieben 7 Patres (mit Valignano als Visitator und F. Cabral als Provinzial an der Spitze) ein Dokument, das für P. General Acquaviva bestimmt war, weswegen man die Sorge für das Spital aufgeben solle (ARSI, Goa 22 I, ff. 159-162); Valignano äußerte sich noch in einem eigenen Schreiben allein, Goa 28. November 1595, in der gleichen Sache (ARSI, Jap.-Sin. 12 II, ff. 325-326).

[111] APO III 2, 689-690.

[112] Ebd., 805: „ey por muito serviço de Deos e meu terem eles [die Jesuiten] a administração dele“. — Über dieses Spital schrieb nicht immer zuverlässig und sachlich in drei Bänden J. Martins, *Historia da Misericordia de Goa* (Nova Goa 1910-1914).

[113] J. Wicki, *Missionskirche*, 119-120. Alles Hin und Her zwischen den Jesuiten, der Misercórdia, den Vizekönigen und den Königen von Portugal zu schildern ist hier nicht der Platz.

tempeln. Außerdem sollten die Geschenke, *Sagautes*, der orientalischen Fürsten und Freunde für den portugiesischen König, die sie dem Vizekönig in Goa überreichten, von diesem dem Paulskolleg weitergegeben werden, das sie verkaufen konnte. Der Erlös war nach den Jahren verschieden, im Jahr 1548 die nicht zu verachtende Summe von 1300 Cruzados. Vom Paulskolleg mußten von Anfang an ärmere Häuser und Missionen der Provinz materiell versorgt werden, was zur Folge hatte, daß es stets stark verschuldet war. Darüber konnte auch der gewaltige und eindrucksvolle Bau samt der herrlichen Kirche nicht hinwegtäuschen [114].

Die ungesunde Lage, die schon am Anfang festgestellt wurde, ließ den Gedanken nahelegen, den Koloß zu verlegen. Man schreckte aber davor zurück, zumal die Provinz damals keine Archikten hatte [115]. Auch Philipp I. befaßte sich mit den Problemen, die durch dieses Kolleg entstanden. 1584 hatte er den italienischen Architekten Giovanni Battista Cairato nach dem Osten gesandt, um den Zustand der Festigungen usw. zu prüfen. Valignano hätte ihn gern auch für die Bauten der Gesellschaft Jesu in Anspruch genommen [116] und vielleicht war er es, der 1584 die Kosten für die Aushebung eines neuen Kollegs im Westen der Stadt berechnete [117]. Aber damals wurde weiter nichts unternommen.

Einen großen Verdruß, der sich Jahre hinzog, bereitete den Jesuiten der Vizekönig L. de Ataíde, der 1581 in Goa gestorben war : er hielt nämlich die oben erwähnten Geschenke der Fürsten für sich zurück, die damals pro Jahr etwa 1500 Cruzados einbrachten. Das Kolleg war stark verschuldet und der milde Rektor Nuno Rodrigues hoffte die Schulden bezahlen zu können, wenn er den Prozeß gegen Ataíde in dieser Sache gewinnen würde [118]. Valignano gab dem 1584 nun nach Portugal und Rom gesandten Prokurator, dem eben genannten Nuno Rodrigues, eine besondere Instruktion mit, in deren Nachwort die Geschenke-Frage noch eigens erläutert wurde [119]. In Portugal zeigten sich die Erben Ataídes nicht entrgegenkommend und die portugiesischen Jesuiten zeigten kein Interesse, daß man so hoch gestellte Leute, wie es die Ataíde waren, mit einem Prozeß brüskiere [120]. So scheint bei der ganzen Sache nicht allzuviel herausgekommen zu sein. Jedenfalls zeigte der Vorfall, daß die Überlassung der Geschenke an die Jesuiten seine Haken hatte.

Am 21. Januar 1588 ließ Philipp seinen Vizekönig in Indien wissen, Fernão Teles de Meneses, der Nachfolger Ataídes, habe (1581) den Jesuiten statt der Geschenke jährlich 2000 Pardaus gegeben ; die Patres hätten sich aber darüber beschwert, da die Geschenke mehr wert seien. So habe er, der König, 1586 geschrieben, sie sollten wieder die Geschenke bekommen wie es früher war. Aber jetzt habe

---

[114] Die Bauzeit hatte von 1560 bis 1572 gedauert. Valignano hat i.J. 1574 sein Staunen über das mächtige Werk dem General Acquaviva geäußert (DI IX 490-491).

[115] DI XII 493-494. [116] DI XIII 690-691.

[117] DI XIII 551. Es könnte jedoch auch ein Ordensbruder gewesen sein.

[118] DI XII 398. [119] DI XIII 426.

[120] Über diese Angelegenheit ist in der zeitgenössischen Korrespondenz viel zu finden ; siehe DI XIII 592, 692 ; XIV 458, 611, 775.

er wieder Briefe bekommen, die Patres seien mit dieser Regelung nicht zufrieden. Er antworte : es bleibe bei der getroffenen Entscheidung und damit Schluß [121]. In der Zwischenzeit hatte man zinspflichtige Dörfer im Bassein-Gebiet als Entschädigung den Jesuiten übergeben, die 2000 Xerafins abwerfen sollten ; aber eine neue Abmachung mit dem Gouverneur Manuel de Sousa Coutinho vom 16. August 1589 bestimmte, daß den Jesuiten die ganze Summe von 2000 Xerafins (Pardaus) ausbezahlt werden müsse, obwohl die Abgaben der Dörfer geringer waren [122]. In späteren Dokumenten ist wenigstens bis zum Jahr 1642 noch die Rede von dieser Einnahme, die als „ Almosen “, nicht als Patrimonium des Kollegs, eingestuft wurde [123].

Das Noviziat in Rosário (Goa) und seine Grundgüter.

Seit Xavers Zeiten war die Gesellschaft Jesu im Osten bestrebt, Novizen aufzunehmen und sie wurde hierin auch vom Ordensgründer selbst ermutigt, damit der Orden bodenständig werde [124]. Die Ausbildung erfolgte in etwas freier Form, bis 1574 die Trennung der Novizen von den übrigen Mitgliedern des Kollegs vollständig war [125]. 1582 lebten einige Novizen in den erworbenen Häusern in Rosário, wo sie mit Ämtern beschäftigt wurden, die sie gemäß den Ordenskonstitutionen nicht hätten ausüben sollen [126]. Im Oktober 1584 zogen nun alle Novizen von S. Paulo nach Rosário, wo sie eine eigene Kommunität unter dem Novizenmeister bildeten [127]. Mit der Trennung vom Kolleg mußten auch die Finanzen neu geregelt werden, die entweder in Einkünften oder in Geld, jedenfalls mit eigener Verwaltung, bestehen sollten. Man hoffte auch, der König oder sonst jemand könnte es mit der Zeit fundieren. Jedenfalls hatte das Kolleg anfangs jährlich 2000 Pardaus dem Noviziat zu bezahlen [128].

Zu Beginn von 1586 schaute die Lage so aus : im Haus wohnten zwischen 30 und 40 Jesuiten, nämlich die Leitung des Noviziats mit den Novizen, ein paar Tertiarier (das Terziat wurde in jenen Jahren in Indien eingeführt), einige Patres und Brüder. Einkünfte besaß das Noviziat keine noch konnte man betteln, da keine Ministerien ausgeübt wurden. Es bezog jedoch die oben erwähnten 2000 Pardaus (oder 800.000 réis), was recht wenig war. So hoffte man immer noch auf den König oder sonst einen großen Wohltäter [129], der merkwürdigerweise nicht lange auf sich warten ließ. Es war dies D. Pedro de Castro, dem der König für seine Verdienste drei Dörfer der Halbinsel Salsete, nämlich Assolnã, Veli und Ambeli, überließ, die Castro, bevor er Anfang 1588 nach Portugal sich ein-

[121] APO III 113. [122] DI XII 307-310.
[123] DI XII 314 319-320. Da sich Ende 1640 Portugal von Spanien unabhängig machte, war eine Bestätigung der alten Dokumente notwendig.
[124] DI I 512-514. [125] DI IX 491. [126] DI XII 631. [127] DI XIII 519-520.
[128] DI XIII 693. [129] DI XIV 467.

schiffte, den Jesuiten überließ. Die Schenkung erfolgte am 22. Juli und 3. August 1587 und wurde auf das Jesuitenkolleg in Cochin ausgestellt, das solche Besitzungen annehmen konnte [130], während andere Häuser des Ordens in Indien nicht dazu berechtigt waren. Der Vertrag sollte aber seine Schwierigkeiten haben.

Das königliche Dokument, datiert Goa 22. Juli 1587, begann mit den Worten:

Dom Philipp, von Gottes Gnaden König von Portugal und den Algarven usw., lasse alle, denen dieser Brief unter die Augen kommt, wissen, daß der Provinzial von Indien (Valignano) mich wissen ließ, daß der König Sebastian, mein Neffe, auf Bitten des Rektors und der Patres von Cochin am 20. Februar 1578 erlaubte, Grundgüter bis zum Wert von 6000 Xerafins unter gewissen Bedingungen und trotz der entgegenstehenden Vorschriften erwerben zu dürfen. Das wurde von den Reichsverwesern am 6. Februar 1580 bestätigt. Nun habe der Vizekönig D. Duarte de Meneses am 5. August 1585 dem D. Pedro de Castro drei Dörfer, Assolnã, Veli und Ambely, die (1583) rebellisch gewesen waren, als Lehen mit der Verpflichtung geschenkt, dem Staat Zins zu bezahlen. Diese Schenkung habe nun Castro aus gerechten Rücksichten dem Jesuitenkolleg in Cochin mit Erlaubnis des Vizekönigs übertragen, und zwar am 4. Juli 1587 mit einem amtlichen Dokument und am 8. mit einem Alvará. Am 15. Juli wurden die drei Dörfer amtlich auf 2250 Xerafins geschätzt, die in die oben genannten 6000 Xerafins einzubeziehen sind. Nach 10 Jahren wird dann eine neue Schätzung stattfinden. — Im Dokument war auch noch die Rede von der Armut des Kollegs und den großen Auslagen für fromme Werke, besonders in der Heidenbekehrung. P. Miguel Leitão, Rektor des Kollegs auf Salsete, nahm auf Weisung des Provinzials Valignano am 3. August 1587 mit allem Zeremoniell Besitz von den drei Dörfern als Prokurator des Kollegs von Cochin; alle Formalitäten für die verschiedenen Registrierungen wurden in jenen Tagen erfüllt [131].

Auf Grund dieser Dokumente wurden die drei Dörfer eindeutig für das Kolleg in Cochin in Besitz genommen. Das war aber weder die Absicht Valignanos noch Castros. Letzterer erklärte nämlich in Goa am 14. Oktober 1587: da er die Gesellschaft Jesu liebe und den Visitator Valignano schätze, wollte er für den Orden ein gutes Werk tun und so habe er sich entschlossen, die drei Dörfer als Stiftung für das Noviziat in den Häusern bei Rosário zu schenken, obwohl es im Patent heiße, sie gehörten dem Kolleg von Cochin. Das Noviziat hatte nämlich keine Erlaubnis des Königs für den Erwerb, während das Kolleg in Cochin Grundbesitz erwerben durfte [132]. Das gleiche bestätigte der Visitator Valignano in Goa am 12. April 1588 [133], eine Woche bevor er die 2. Reise nach dem Fernen Osten antrat. P. General Acquaviva dankte in einem Schreiben D. Pedro de Castro für die hochherzige Stiftung der Dörfer zugunsten des Novitiats [134].

Soweit wäre alles gut und klar. Die Schwierigkeiten zeigten sich jedoch bald. Eine solche Stiftung von Dörfern Portugiesisch-

[130] DI XIV 634 636. [131] DI XIV 628-637. [132] DI XIV 641-642.
[133] DI XIV 642-643. [134] DI XV 127.

Indiens bedurfte unbedingt der Bestätigung durch den König selbst, sollte sie „ ewig " sein, wie es die Absicht Castros war. Philipp widerrief jedoch die Schenkung am 6. Februar 1589 in einem Brief an den Vizekönig [135]. Aber die Jesuiten konnten sich mit ihrem Besitz vorläufig durchsetzen. Zu ihren Ungunsten kamen wieder Erlasse heraus am 26. Februar 1592, am 24. Dezember 1609, am 15. März 1618, am 3. April 1623 und noch am 5. April 1737 [136]. Nach dem Einfall der Marathis i.J. 1741 gab der Vizekönig D. Pedro Mascarenhas die Dörfer den Gankaren oder Dorfräten zurück, aber auch dieses Mal bekamen die Jesuiten wieder die Oberhand [137]. Andererseits nahm das Kolleg von Cochin den Vertrag ernst und forderte während des 17. Jhs., auch nach dem Untergang des Kollegs i.J. 1663 die Einkünfte für sich, fast bis zur Zeit der Auflösung der Jesuiten Mitte des 18. Jhs. Es wurde schließlich eine Teilung der Einkünfte zwischen den zwei streitenden Parteien durch die Generäle anberaumt [138].

Das Kolleg in Cochin und die umliegenden Residenzen.

Nach Goa war das wichtigste Kolleg der Provinz in Cochin (Malabar), wo ein portugiesischer Kapitän-Kommandant und im nahen Mattancheri, von den Portugiesen Obercochin genannt, ein indischer König regierten. Bis 1530 war Cochin sogar die Hauptstadt von Portugiesisch-Indien gewesen. Das Kolleg war eine königliche Stiftung: Johann III. hatte dazu den Grundstein gelegt und sein Nachfolger König Sebastian die Stiftung perfekt gemacht, so daß 1586 vom Herrscher jährlich 1720 Xerafins oder 510.000 réis auszubezahlen waren [139]. Vom Kolleg waren noch verschiedene Außenstationen abhängig, wie Santiago in Pallurutti und S. André in Arthunkal.

In Cochin fanden in Anbetracht der Wichtigkeit des Ortes bei der Proklamation Philipps zum König große Feiern statt und der einheimische König Râma Varma, der 1600 auf einer Wallfahrt zum Ganges starb, ließ es sich nicht nehmen, bei den Festen der Portugiesen mitzumachen [140]. Um 1583 oder 1584 schrieb ihm Philipp einen Brief [141], wie auch seinem Vizekönig Meneses am 7.

---

[135] APO III 194-195. Das Urteil Philipps stützte sich auf das des Vizekönigs und auf viele andere Gründe, wie man im genannten Dokument liest.

[136] José Julião do Sacramento Almeida, *A aldeia de Assolnã, Esboço Histórico-Arquiológico e Biográfico* (Goa 1958) 6. Viel Material ist auch im Nationalarchiv Torre do Tombo, Jesuítas, maço 89, Lissabon vorhanden.

[137] Almeida, *Assolná*, 6.

[138] Viel Material ist über die Angelegenheit in ARSI, Goa 22, zu finden; ferner sind die Generalsverordnungen für Goa im gleichen Archiv, zusamengestellt 1664, Goa 5 (unter Assolnã) und in den Akten der 24. Provinzialkongregation (1738) (ARSI, Congr. 89, ff. 281-286, Postulat 10) mit der Antwort des Generals Visconti, vom 19. Dez. 1751 (ebd. 288v) vorhanden.

[139] DI XIV 486-487. Siehe dazu Olarra, *Indices, Felipe II*, Nr. 5667b und 5667 (= ASV, Spagna 31, f. 257-258; ferner ebd. 321, Madrid, 4. Februar 1585).

[140] DI XII 379. [141] DI XIII 798.

Februar 1586. In diesem Schreiben kam er auch auf den Hindukönig zu sprechen, den er fälschlich für einen Oberbrahmanen hielt, und von dem er gehört hatte, er verfolge heimlich die Christen, obwohl dieser das leugne ; darüber sei ein eigener Brief zu schreiben. Meneses möge in dieser Sache tun, was ihm gut scheine ; dieser hatte zwar schon vorher mit dem Hinduherrscher darüber geredet [142].

Der Rektor des Kollegs, Jerónimo Xavier, machte am 28. Dezember 1587 in einem Schreiben den General Acquaviva aufmerksam, es wäre angebracht, daß dieser dem König Philipp empfehlen würde, dem König von Cochin die Begünstigung des Christentums nahe zu legen ; denn es sei sehr wichtig zu sehen, daß der König dieses für wichtiger halte als den Pfeffer [143]. Tatsächlich kam Philipp wieder in einem Brief an den Vizekönig Indiens am 2. Januar 1591 auf dieses Thema zurück [144]. Aber auch die in der Nachbarschaft Cochins regierenden Herrscher wurden von den Jesuiten angeklagt, durch einen Regedor (Rat) die Christen zu belästigen, wie Philipp am 13. März 1594 seinen Vizekönig in Indien wissen ließ [145].

Es ist bekannt, daß der Hindukönig in Cochin, „ Waffenbruder des Königs von Portugal “ und Freund der Portugiesen, in seiner letzten Lebenszeit die jahrzehntelange antichristliche Taktik nicht änderte.

Das Verhältnis Philipps zu den Thomaschristen.

Eines der aufsehenerregendsten Ereignisse des 16. Jahrhunderts auf kirchlichem Gebiet in Indien war fraglos die Unionssynode in Udayamperur, von den Portugiesen Diamper genannt, im Juni 1599. König Philipp erlebte zwar den Erfolg nicht mehr, da sie etwa neun Monate nach seinem Tod zusammentrat. Durch sie entstand ein neues Padroadobistum, das Philipp von langer Hand her und ausdauernd angestrebt hatte. Verfolgen wir die Entwicklung.

Nachdem während des 16. Jahrhunderts lose und unzusammenhängende Verbindungen zwischen den Portugiesen und den Thomaschristen, die ihre Bekehrung auf den Apostel Thomas herleiteten, aber im Laufe der Zeit Nestorianer geworden waren, bestanden hatten, änderte sich die Lage i.J. 1577, als die Jesuiten in Vaipikotta auf der Insel Chenotta (Chennamangalam), nicht sehr weit von Cochin entfernt, Fuß faßten. Zwar hatten die Franziskaner schon 1541 in Kranganor (nahe bei Cochin) ein Seminar für einheimische Knaben dieser Christen gegründet, aus dem viele Priester wurden, die aber von ihren Landsleuten nicht „ akzeptiert “ wurden und unter den Lateinern der Diözese Cochin wirkten, wo sie zudem wirtschaftlich besser gestellt waren. Zu den ersten Erfolgen der Jesuiten gehörte das wichtige Ereignis, daß der Erzbischof der

---

[142] DI XIV 318. [143] DI XIV 769. [144] APO III 282-283.
[145] APO III 150.

Thomaschristen, Mar Abraham, den die Portugiesen zweimal eingesperrt hatten und der aus Angst vor ihnen im Innern des Landes unerreichbar verborgen lebte, wieder Vertrauen zu den Portugiesen bekam und wagte, 1577 nach Cochin zu kommen, wo er mit großen Ehren empfangen wurde [146].

Es gelang auch A. Valignano, im Oktober 1583 eine Synode in Angamale, dem Sitz des Erzbischofs, mit den Thomaschristen zusammenzubringen, bei der in 28 oder 30 Kapiteln vieles von der römischen Kirche angenommen wurde, worunter der Gregorianische Kalender und der Pflichtzölibat für die Priester. Valignano verstand jedoch weder das Malayâlam, die Sprache dieser Christen, noch ihre syrische Liturgie. Auch die übrigen an der Synode beteiligten Europäer durften sich in der gleichen Lage befunden haben. Auch kann man sich fragen, ob Valignano bloß als Provinzial der Jesuiten die nötige rechtliche Autorität besaß, um eine solche Union zu bewerkstelligen. Jedenfalls war eine Vertiefung der Beziehungen durchaus erforderlich. So griff die 2. Provinzialkongregation der Jesuiten Indiens, wenige Wochen später, im November 1583 unter Valignanos Führung die Frage auf, ob ein Kolleg der Gesellschaft Jesu unter diesen Christen zu errichten und König (Philipp) um die nötigen Einkünfte dafür zu bitten sei. Einige Jesuiten sollten die Sprache der Einheimischen (Malayâlam) erlernen und das Volk, das unwissend sei, im Glauben und in der christlichen Disziplin belehren. Außerdem sollte ein Seminar für die einheimischen Knaben gegründet werden, um sie zu Priestern auszubilden.

P. General Acquaviva war mit diesen Vorschlägen einverstanden, wie aus seiner Antwort vom Januar 1585 zu entnehmen ist [147]. Im Art. 20 der genannten Provinzkongregation wurden auch Einzelheiten über die Ausbildung der Priesteramtskandidaten aufgestellt ; diese sollten nach der Weihe ganz unter dem Gehorsam der Jesuitenobern als dem Generalvikar des Bischofs stehen. Der General solle hierüber genau informiert werden und sich diesbezüglich an den Papst und den spanischen König wenden, damit diese die Bischöfe Indiens, insbesondere den von Cochin, unterwiesen, daß die ganze Autorität über diese Christen und ihre Pfarrer bei den Jesuitenobern läge, und daß ferner keine „ weltliche ", d.h. Diözesankleriker die Kirchen visitierten, sondern nur Jesuitenpatres [148]. Dieser ganze Fragenkomplex wurde von Valignano in einem langen Brief noch eigens behandelt, den er am 13. Dezember des gleichen Jahres zuhanden des Generals schrieb [149] :

Zunächst stellte der neue Provinzial fest, daß nach seiner Rückkehr von Japan (nach einer Abwesenheit von etwa sechs Jahren) wenig oder nichts unter den Thomaschristen gewirkt wurde ; man werde immer wenig ausrichten, wenn der König (Philipp) nicht das notwendige Heil-

---

[146] DI X 946-949. Die Jesuiten wurden am 1. Januar 1577 von der römischen Kurie sowohl Mar Abraham wie dem Erzdiakon von Angamale empfohlen (ASV, Spagna 18, ff. 102 und 103, Entwurf).

[147] DI XIII 336. [148] DI XIII 331-332. [149] DI XIII 386-391.

mittel ergreife, d.h. die Mission finanziell fundiere. So soll der König für ein Haus oder Kolleg (mit etwa bis zehn Jesuiten) unter diesen Christen 1000 Dukaten stiften, und zugleich ein Seminar zur Ausbildung einheimischer Knaben im Latein. Gleich anfangs (Sept. 1577) habe er dem König, dem General und dem Provinzial von Portugal geschrieben, man möge dem Erzbischof (Mar Abraham) und dem Erzdiakon (Jorge de Cristo) ein Fixum für den Unterhalt geben (Valignano wußte 1583 schon, daß dieses für beide gewährt worden war, nichts jedoch fürs Seminar und die Patres [150]).

Er habe nun angeregt, daß der Erzbischof an den Papst und an den König schreibe, damit das Seminar unter der Leitung der Jesuiten zustande komme. So möge denn der General beim Papst und beim König veranlassen, daß dieser jährlich 1000 Dukaten dafür ausgebe; denn nebst dem Titel der Conquista (Eroberung) dieses Indien zugunsten der Könige von Portugal, wodurch diese verpflichtet seien, der Christenheit zu helfen und sie mit den nötigen Arbeitern zu versehen, habe der König auch zeitliche Vorteile: die Christenheit der Serra (Thomaschristen) zähle über 100.000 Seelen, davon über 20.000 Soldaten, die dem König für alle Unternehmungen in Indien von sehr großem Nutzen sein könnten, besonders mit den Königen von Malabar, die gegenwärtig aufständisch seien; als zweiter Grund könne genannt werden: der größte Teil des Pfefferhandels, den der König (Philipp) so schätze und an dem er so viel gewinne, gehe durch die Hände dieser Christen. Falls diese sich mit Rom einten, würde der Pfeffer nicht mehr an die Mohren (Mohammedaner) verkauft werden, wie es gegenwärtig der Fall sei, sondern mit Riesenprofit an den König. Diese Ausführungen habe er, Valignano, auch dem Prokurator Nuno Rodrigues nahegelegt. Tatsächlich lesen wir in der Instruktion für diesen, daß er über diese Themen, die wieder einzeln aufgezählt werden, mit dem König (Philipp), dem Kardinal Albert und dem Hofkaplan (Ataíde) zu reden habe [151].

1584 erhielt nun Valignano einen Brief des Königs, worin dieser ihm mitteilte, er wünsche den Bau des Kollegs und das Seminar für die Thomaschristen; er, Valignano, habe darüber mit dem Vizekönig geredet, sehe aber keine Möglichkeit, zehn Jesuiten — mindestens soviele würden benötigt — dafür frei zu machen [152].

Was nun die Gründung des Seminars betrifft, erfuhr Valignano vom Vizekönig, daß der König diesem geschrieben habe, man könne das Seminar errichten, wenn dazu nicht zuviel Geld vom König benötigt werde. Valignano erklärte dem Vizekönig ausführlich die Bedeutung der Stiftung und wie man den Plan nach und nach ausführen müsse, um die einheimischen Könige nicht herauszufordern. Valignano gab dem Vizekönig alles schriftlich für den König und erhielt die Versicherung, man könne mit dem Bau beginnen [153].

Inzwischen rückte das Jahr 1585 heran, in welchem das 3. Konzil der Kirchenprovinz Goa stattfand. In der 3. Aktion wurden in

---

[150] Siehe DI XIII 178 (Zusatz von 1583 zum Summarium Indicum). Valignanos Vorschlag, Mar Abraham und den Erzdiakon zu besolden geht wenigstens auf Sept. 1577 zurück (vgl. DI X 884).

[151] DI XIII 420-421. [152] DI XIII 585.

[153] DI XIII 591. Siehe dazu auch ebd. 741 und 767.

10 Dekreten (wohl die gleichen der 1. Synode von Angamale) die Anliegen der Thomaschristen behandelt, wobei Valignanos Einfluß als Konzilsteilnehmer unverkennbar ist. Im 2. Dekret ersuchte nun das Konzil den König Philipp, jährlich 1000 Cruzados für den Unterhalt des Klerus der Thomaschristen zu gewähren, was zusammen mit den Gaben der Gläubigen wohl reichen möge. Im 4. Dekret bestätigen die Konzilsväter, daß der König Weisung für die Errichtung eines Seminars gegeben habe ; dieses soll nun ihrem Wunsch gemäß möglichst bald Wirklichkeit werden, damit der Erzbischof Einheimische weihe.

Mit der Errichtung des Seminars hatten es aber die Vizekönige Indiens, die das Geld dafür im Namen des Königs bereit zu stellen hatten, nicht eilig. Valignano schrieb darüber dem portugiesischen Assistenten des Generals in Rom, Manuel Rodrigues, Ende November 1587 :

Was die Gründung des Seminars für die Christen der Serra betrifft, sei zu wissen : falls der König so etwas den Vizekönigen überläßt und nicht ausdrücklich durch eine Provision verordnet, endet es für gewöhnlich im Nichts. Da der jetzige Vizekönig (D. Duarte de Meneses) eine gute Person und unser (der Jesuiten) Freund sei und ihm der König dieses Jahr nochmals über das Seminar geschrieben habe mit dem Auftrag, vier oder sechs Patres dahin zu schicken, habe er, Valignano, erreicht, daß der Vizekönig einige Provisionen ausstellte, die jährlich 400 Patacões für vier Patres in der Serra vorsehen, und weitere 300 Patacões für 30 Kinder des Seminars und außerdem 300 Pardaus als Zugabe für den Bau, die noch nicht zu bekommen sind. Weiter führt Valignano aus, daß etwa 8 oder 10 Knaben da seien, die P. Francisco Ros unterrichte. Allerdings sei der Erzbischof (Mar Abraham) ein Fuchs, wenig katholisch, der die Sache (mit dem Seminar) hinausschiebt. Außerdem flossen aber für den Bau noch andere Mittel : 450 Pardaus zahlte ein heidnischer König als Entschädigung für einen früher den Jesuiten zugefügten Schaden und 500 hinterließ ein verstorbener malabarischer Priester. Auf Grund des königlichen Briefes schickte Valignano noch zwei weitere Patres dorthin [154].

Am 1. Dezember 1587 schrieb Valignano, der inzwischen wieder Visitator geworden war, dem König selber, indem er das bisher Gesagte wiederholte [155], wie auch dem Ordensgeneral [156]. Auch der Obere der Mission, Jorge de Castro, berichtete in jener Zeit dem Assistenten in Rom über die Lage und ließ diesen wissen, der König habe dieses Jahr dem Vizekönig die Mission wieder empfohlen, die Pension für zwei weitere Patres und jährlich 300 Cruzados für 30 Knaben verordnet ; mehr könne er nicht geben, da der Staat sehr bedürftig und arm sei. Und seufzend fügte Castro bei : wollte Gott, daß man gut ausbezahlte, weil hierzulande das Geschäft sich sehr außerhalb des Weges abwickelt. Der Pater ist auch der Ansicht, daß keine Armenier (Ostsyrer) in die Serra kommen sollten, da dies nicht zum Dienst des Königs gereiche ; denn oft komme es vor,

---

[154] DI XIV 661-662. [155] DI XIV 671-673. [156] DI XIV 703-704.

daß sie weder katholisch noch tugendhaft seien ; als Untertane des Großtürken erregten sie Verdacht, nicht loyal gegen unsern König (Philipp) im Pfefferhandel und andern Sachen zu sein [157].

Für die Folgezeit sind mehrere Briefe des Königs Philipp an seinen Vizekönig in Indien in Sache der Thomaschristen erhalten.

So schrieb er am 26. Februar 1588, man solle den Patres keine Gehaltserhöhung gewähren [158] ; aber am 6. Februar 1589 lobte er den Vizekönig, weil dieser 300 Pardaus für das Kolleg in Angamale bereit gestellt hatte [159]. Es waren in jenen Jahren auch Klagen der Franziskaner Indiens, vor allem des Custódio, an den König gelangt, da diese Vaipikotta als Konkurrenzunternehmen gegen ihr Kolleg in Kranganor betrachteten ; so frug Philipp am 22. Februar 1589 beim Vizekönig an, wie es sich damit verhalte ; der Vizekönig habe zwar das Kolleg der Jesuiten gelobt, aber von anderer Seite habe er vernommen, dieses sei nicht nötig ; der Vizekönig möge sich erkundigen, ob es wirklich für die Bekehrung notwendig sei [160]. Die Informationen fielen für die Jesuiten günstig aus ; so lautete denn des Königs Urteil in der dritten Instruktion für den neuen Vizekönig Matias de Albuquerque 1590 günstig, was jener am 12. Januar 1591 bestätigte [161].

Ein weiterer strittiger Punkt zwischen den Jesuiten und den Franziskanern war ein gewisser „Bischof" Simeon, der um 1577 als Eindringling von Mesopotamien nach Malabar gekommen war und dem vom ostsyrischen Patriarchen gesandten Mar Abraham die Jurisdiktion streitig machte. Mar Simeon fuhr mit einigen Franziskanern zu Beginn 1584 nach Portugal und Rom und wurde dann im Franziskanerkloster zu Lissabon festgehalten bis er 1599 dort starb. Er hielt den Kontakt mit den Thomaschristen aufrecht und bat diese Ende 1595 um drei Edelsteine als Geschenk für den König Philipp, damit er nach Indien fahren könne [162].

Das Kolleg in Quilon und die Residenzen in Travankor.

Quilon war ein Hafen von einiger Bedeutung für die Portugiesen, mit einem kleinen Jesuitenkolleg, das zugleich ein Konvikt für einheimische Knaben aus der Gegend von Travankor unterhielt, einem Königreich, das im Südwesten Indiens bis zum Kap Komorin lag. Xaver hatte die Mission 1544 gegründet und 1548-49 Patres nach Quilon geschickt, um dort das erwähnte Kolleg zu gründen, aus dem die zukünftigen Katechisten hervorgehen sollten, die praktisch nur lesen, schreiben und den Katechismus zu erlernen hatten. Die Einkünfte waren von Anfang an sehr gering und wurden

---

[157] DI XIV 803-804.

[158] APO III 114 : „hei por escusado comceder aos ditos Padres da Companhia que andão na Serra antre os cristãos de Santhomé o acrecentamento que pedem de seus ordenados, e que por ora se devem contentar com os quinhentos cruzados que me escreveis que lhe déstes em meu nome".

[159] APO III 196. [160] APO III 213-214. [161] APO III 281.

[162] Über Mar Simeon siehe die Indizes zu DI XI-XIV ; G. Beltrami, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione* (Rom 1933) 276-279 (= Orientalia Christiana, 29) ; u.a. schrieb P. Jorge de Castro, Oberer der Mission, in Vaipikotta am 5. Januar 1597 an den portugiesischen Assistenten des Generals von den Edelsteinen (ARSI, Goa 14, 336v).

zudem schlecht oder überhaupt nicht ausbezahlt. 1583 mußten 500 Dukaten bzw. Cruzados für den Unterhalt von 4 oder 5 Jesuiten und 30 Knaben des Konvikts reichen, während für die Missionare auf den Stationen südlich oder nördlich der Stadt nichts übrig blieb. Ende dieses Jahres waren drei Jahre ausständig und als man den Beamten des Königs davon redete, sagten sie: der König habe nichts und könne nicht mehr tun; gleichzeitig erfuhr man, daß es den Beamten nie an Geld fehlte, wenn sie ihren Freunden Gunstbezeigungen zukommen lassen wollten. So machte Valignano den Vorschlag: der Papst wende sich an den König (Philipp), damit dieser tue, was er in den Indien Spaniens getan habe, wo die Kapitäne und die Gouverneure sich der Bekehrung widmeten und die Arbeiter (d.h. die Missionäre) mit Risiko ausbezahlt würden. Man errichte an jedem Ort ein Haus für Katechumenen mit entsprechendem Einkommen. Auf diese Weise werde es viele Bekehrungen geben. Die Wirklichkeit sehe aber so aus, daß man nicht bloß nicht helfe, sondern große Widerstände verursache und die Missionäre vor Hunger sterben lasse, indem man ihnen in ihrer großen Notlage nicht einmal das geringe Einkommen gebe [163].

Im Dezember 1586 ließ Valignano als Provinzial einen finanziellen Überblick über die ganze Provinz anfertigen, der dem König Philipp einzuhändigen war. Darin konnte dieser über Quilon und Travankor lesen:

in Quilon leben für gewöhnlich fünf Jesuiten und in Travankor vier, die 22 Kirchen mit gut 15.000 Christen auf einer Länge von 25 Meilen (etwa 150 km) zu betreuen hätten. Für alle diese Jesuiten und das Konvikt in Quilon für 25-30 Knaben gebe der König durch Provisionen und Patente in der Faktorei Cochin nur 200.000 réis (= 500 Pardaus). Selbst wenn diese Summe stets ausbezahlt würde, reichte sie kaum für die Hälfte der Ausgaben. Nun ständen aber jetzt, Dezember 1586, mehr als 600.000 réis, die Summe von drei Jahren, aus. So müßten die Patres große Armut leiden und hätten bei verschiedenen Personen mehr als 2000 Pardaus Schulden. Das verursache dem Provinzial von Indien viel Arbeit und Sorge [164].

Am 6. Februar 1589 bestätigte der König dem Vizekönig von Indien den Empfang des Einnahmeberichtes der Jesuiten und empfahl diesem, sie stets gut ausbezahlen zu lassen. Zudem verlangte er einen noch vielen ausführlicheren Bericht über sämtliche Einnahmequellen der Patres [165].

Die Jesuiten an der Fischerküste.

Komplizierter gestaltete sich die Lage der Mission an der Fischerküste (Südostindien), wo das Hauptquartier der Patres in Tuti-

---

[163] DI XIII 469-470; siehe auch DI XII 837, ferner RODRIGUES II/2, 444 (Klagen 1587 des Provinzprokurators in Portugal über die Beamten des Königs).

[164] DI XIV 489-490. [165] APO III 194.

korin war, dem auch die Missionare auf der Insel Mannâr (Ceylon) unterstanden. Die Jesuiten wollten gemäß den Konstitutionen von Anfang an keine ordentliche Seelsorge mit Jurisdiktion (also als Pfarrer) ausüben und ihr Bekehrungseifer zielte daraufhin, eine Gemeinde, sobald sie als Pfarrei existieren konnte, dem Ortsbischof abzugeben. Rom drängte auch in diese Richtung, aber das Experiment, das Vizeprovinzial M. Teixeira 1573-74 versuchte, mißlang [166].

Anders als in Travankor unterhielten die Christen selbst die Patres mit dem Gewinn aus der Perlfischerei, was der König billigte [167]. In der 2. Provinzkongregation i.J. 1583 schlugen die Patres u.a. vor, einheimische Knaben fürs Priestertum auszubilden und sie in den Pfarreien einzusetzen, wo sie dem Jesuitenobern als dem Generalvikar des Bischofs unterständen, während sich die Patres ins Kolleg zurückzögen und nur „per modum missionis" draußen wirkten. Im übrigen wurden dem General ähnliche Vorschläge gemacht wie bei den Thomaschristen (siehe oben). Dieser sollte sich an den Papst und an den König von Spanien wenden, um die Bestätigung dieser Vorschläge zu erhalten [168]. P. Provinzial Valignano erläuterte diese noch ausführlicher in einem Schreiben an den General [169]. Dazu antwortete Acquaviva im Januar 1585 : die Unsrigen sollten die Seelsorge in Tuticorin und Punnaikâyal — wo bischöfliche Vikare die Patres abgelöst hatten und mehr Unruhe als Segen gestiftet hatten — wieder aufnehmen. Auch solle man Seminare errichten. Schwierig werde es sein, einen den Unsrigen als Vikar des Bischofs (für die Weltpriester) zu bestimmen. Die Zukunft werde zeigen, welche Erfolge die Seminare zeitigten [170].

Obwohl die Christen der Fischerküste keinen Zehnten zu bezahlen hatten — sie unterhielten ja die Patres — erhob man solche von ihnen und auch dann, wenn die Perlfischerei nicht standfand, obwohl die sog. Mesa da Conciência anders bestimmt hatte. P. H. Henriques, wohl der maßgebendste Pater der Mission, suchte durch den General Acquaviva auf die Beamten des Königs einzuwirken, daß der Entscheid der Mesa befolgt würde [171].

Anfang 1587 kamen die Patres der Fischerküste in Kolachel (Südtravankor) mit Valignano zusammen und beschlossen, ein Seminar für einheimische Knaben, etwa 30 an der Zahl, zu gründen, die später Priester werden sollten [172]. Es kam noch im gleichen Jahr zustande, wobei die Christen 300 Cruzados hergaben [173]. Später verordnete der König, daß die Ouvidores (Beamte oder Richter höheren Grades) ohne Beeinflußung durch die Patres zu wählen waren [174].

---

[166] DI X 209. [167] DI VIII 142-143 (1569); XIV 490-491 (1586).
[168] DI XIII 331-333. [169] DI XIII 386-391. [170] DI XIII 333-334.
[171] DI XIV 132-133. [172] DI XIV 572-573.
[173] DI XIV 693, 704. Das Kolleg wurde nach der Besetzung Tuticorins durch die Holländer (1663 war Cochin gefallen) an verschiedene Orte der Fischerküste verlegt. Siehe F. RODRIGUES, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*, ^{2}1935, 60-61.
[174] APO III 180 (Madrid, 3. Februar 1594).

In Malakka und auf den Molukken.

In Malakka hatten die Jesuiten seit 1548 ein kleines Kolleg, das aber selbst 1586 noch nicht fundiert war. Es bezog jährlich aus dem Geld des Königs im Zollamt Malakka 500 Cruzados, die von allen Vizekönigen bestätigt wurden. Die großartigen Pläne König Sebastians i.J. 1574 verwirklichten sich nicht. Vom genannten Einkommen lebten für gewöhnlich acht Jesuiten, die u.a. eine Elementarschule führten. Das Leben in Malakka war sehr teuer [175].

Ende 1583 war Valignano besorgt, daß der Prokurator Nuno Rodrigues in Portugal für Malakka, die Molukken und Damão Sorge trug, daß alle Provisionen für den Unterhalt der Jesuiten vom König Philipp erneuert wurden [176]. Im Dezember 1584 vermißte er im Jesuitenarchiv zu Goa die Verträge, die auf den Molukken, in Japan und anderswo in Sachen der Gesellschaft gemacht worden waren [177].

Nachdem die Portugiesen Ende 1575 Ternate, den Hauptstützpunkt der Portugiesen auf den Molukken, an den einheimischen Sultan Baab Ullah verloren hatten, zogen sie zum nahen Tidore und behielten Amboina. Die Niederlage hatte auch den Verlust oder gar Abfall von vielen Christen zur Folge. Ende 1586 lebten in den zwei genannten Residenzen acht Jesuiten. Sie erhielten jährlich aus den königlichen Einkünften vom Zollamt Malakka 600 Patacos oder 216.000 réis. König Sebastian hatte ihnen auch durch ein Alvará (Erlaß) die Erlaubnis gegeben, jährlich vier Bares Nelken zu ihrem Unterhalt zoll- und frachtfrei zu erwerben. Sonst hatten sie keine Einkünfte noch Besitz [178].

Diese Art Einkommen wurde aber von verschiedenen Zeitgenossen als Handeltreiben und ungehörig für Ordensleute beanstandet [179]. Es waren besonders Spanier, wie Alfonso Sánchez und Sedeño, die diese Art Einkünfte tadelten. Aber auch die Patres selbst an Ort und Stelle fanden es nicht angebracht, daß einer von ihnen beim Laden der Nelken beschäftigt war. So schrieb der Lokalobere von Amboina im Mai 1597 an den General Acquaviva, es sei sehr wichtig und notwendig, daß seine Majestät (König Philipp) den Jesuiten den Lebensunterhalt gäbe, wie es auf den Philippinen und anderswo geschehe, zumal der gegenwärtige Modus nicht sehr erbaulich sei. Sie würden nie visitiert noch von einer Provinzkongregation benachrichigt, um zu schreiben. Wenn ihnen geholfen würde, könnten sie mehr ihrer eigentlichen Aufgabe nachgehen und sie würden weniger leiden als jetzt, wo die Vizekönige nicht mehr geben, als was der König zu geben befehle. Zudem müsse noch ein anderer Pater bei jenem sein, um dessen Beichte zu hören, und der

---

175 DI XIV 491-492 (1586). 176 DI XIII 422.

177 DI XIII 716. 178 DI XIV 493.

179 Siehe dazu H. Jacobs S.J., *Documenta Malucensia* II (*1577-1606*) (Rom 1980) 131 (1583, Alfonso Sánchez), 133-134 (1583, A. Sedeño), 149 (1584, Sánchez), 183 (1586, Valignano), 185-186 (1586, Valignano), 270 (1588, A. Marta). Sánchez und Sedeño waren dagegen, Valignano und Marta, dafür.

König gebe das Almosen für die auf den Molukken (Ternate), die in der *Christenheit* beschäftigt seien [180].

Die Patres hatten zwar oft nach Indien geschrieben und um Hilfe gebeten, alles umsonst ; sie hatten den Provinzial Cabral (1592-1597) oft ersucht, er möge einen Pater von den Molukken nach Europa schicken, um seine Majestät über die Lage zu informieren, bevor es zu spät sei oder doch sehr schwierig. Man habe aber diesen Weg nicht eingeschlagen [181]. Schon 1594 hatte man sich auf den Molukken gefragt, weswegen kein Pater zu König Philipp nach Kastilien gehe, um ihm die wahre Sachlage mitzuteilen. Und man dachte daran, einen zur Provinzkongregation nach Goa abzuordnen. Aber alle Anstrengungen, sei es über Goa oder über Manila Hilfe zu erhalten, waren ergebnislos [182]. Was konnten die Jesuiten beim Vizekönig in Indien Matias de Albuquerque (1591-97) ausrichten, der ihnen gar nicht gewogen war und die Gelder für den Unterhalt der Patres auf den Molukken sogar strich [183]? Die 5. Provinzialkongregation von 1599 sandte dann zwei Patres nach Europa, A. Laerzio und Francisco Vieira, die dem König, nun Philipp II. von Portugal, ein Bittgesuch überreichten, das an erster Stelle die Anliegen der Jesuitenmission auf den Molukken enthielt [184]. Die Antwort des Königs, für den Vizekönig in Indien bestimmt, war positiv und wurde in Lissabon am 24. Januar 1601 ausgestellt [185].

China.

Die sog. Demarkationslinie von Tordesillas 1493-94 war im Fernen Osten viel schwieriger zu fixieren als in Amerika, obwohl es auch hier Unklarheiten gab. Nach den heutigen Kenntnissen hätte fast ganz Japan zum spanischen Einfluß gehört, während die Philippinen umgekehrt den Portugiesen vorbehalten waren ; aber die Geschichte ging andere Wege. Die umstrittenen Molukken wurden gegen eine Entschädigungssumme 1529 den Portugiesen zugeteilt. China war den Portugiesen seit 1519 gesperrt und erst 1557 ließen sie sich dauernd, wenigstens mit Duldung Chinas, in Macao nieder. Vor allem waren es spanische Ordensleute, die in den 70er Jahren in China einzudringen versuchten; dann suchte König Philipp allen Ernstes das Riesenreich mit Gewalt zu erobern, ließ aber wohlweislich den Plan fallen ; die Japaner werden es noch am Ende des 16. Jahrhunderts spüren, daß China kein leichter Brocken war.

Die Jesuiten wirkten seit 1562 in einem bescheidenen Haus in Macao, das auch für sie eine lebenswichtige Niederlassung für die 1549 eröffnete Japanmission wurde. Es war 1581 der vielgereiste

---

[180] *Documenta Malucensia* II 442. [181] Ebd., II 485-486.

[182] Ebd. II, 401-02 (A. Pereira, Manila, Juni 1594).

[183] Ebd. II, 424, 442, 491-492 : « El virey Mattias de Albuquerque nos quittou por quattro o cinco años toda la limósina que acá nos davan de los sessenta cruzados por cada Padre » (L. Masonio, Amboina 30. April 1600).

[184] Ebd., 504-505. [185] Ebd. 506.

und in vieler Hinsicht umstrittene Jesuit Alonso Sánchez (1547-1593), der vom Vizekönig der Philippinen nach Macao geschickt wurde, um den dortigen Portugiesen die Personalunion zwischen Spanien und Portugal unter König Philipp mitzuteilen, was ihm vollkommen gelang [186]. Er war damit der zweite Spanier und Jesuit, der in einer Schlüsselstellung Philipp die besten Dienste erwies — der erste war Alfonso Pacheco gewesen. Als Xaver 1552 auf Sanzian vor Kanton starb, hatte er als Pionier seinen Mitbrüdern den Weg zum Kaiserhof nach Peking, den diese nie mehr aus den Augen ließen, gewiesen. Nach verschiedenen Versuchen gelang es schließlich Michele Ruggieri und Matteo Ricci 1583 ins Innere Chinas einzudringen und die Festlandmission zu eröffnen [187]. Während die Jesuiten in Macao keine festen Einkünfte für den Lebensunterhalt hatten, sondern von den Almosen der Handelsleute lebten [188], mußten die Missionäre in China selbst, so wenige es auch anfangs waren, feste Einkommen haben, da man von den Konvertiten keine Almosen erwarten konnte. Der in finanziellen Fragen stets rührige und mit Recht besorgte Valignano besprach nun im April 1585 die Angelegenheit der Chinamissionare mit dem indischen Vizekönig in Goa:

Dieser wagte jedoch nicht ein Fixum (Ordenado) zu gewähren, da dafür der König (Philipp) zuständig sei. So gab er als Almosen 300 Dukaten, was für vier Patres nicht gerade viel war, mußte doch die Mission im fremden Land ein Haus haben, Dolmetscher ausbilden und andere Gehilfen unterhalten. So waren für die nächsten Jahre nach Valignanos Schätzung jährlich mindestens 500 Dukaten notwendig. So werde er, Valignano, dem König darüber schreiben und gemäß dem Rat des P. Gabriel Afonso den Prokuratoren (in Portugal). Auch werde er, fährt Valignano fort, den Vizekönig, D. Duarte de Meneses, veranlassen, an den König darüber zu berichten, wie jener es schon versprochen hat, jährlich 500 Dukaten für die Patres zu spenden oder für jeden, mit Berücksichtigung des Gebäudes und der anderen Auslagen, sein Fixum. P. General möge auch dieses Anliegen bei den verschiedenen Patres in Portugal unterstützen [189].

Nun schrieb Valignano am 1. Dezember 1587 auch dem König selbst, indem er diesen lobt, daß er dem Vizekönig Weisung erteilt habe, die Mission (in China) nicht durch übergroßen Eifer zu hindern, wobei er ziemlich sicher auch an Frei Martín de Loyola und seine Begleiter anspielt (die unter allen Umständen in China eindringen wollten, was ihnen mißglückte). Dann fährt der Visitator weiter: der Vizekönig habe ihm auf Weisung des Königs die Versorgung der Patres in China empfohlen und er, Valignano, hege diesbezüglich keinen Zweifel (daß diesen geholfen werde). Da aber die Vizekönige wechselten, fügte Valignano weise hinzu, wäre es angebracht,

---

[186] Sánchez landete in Macao am 31. Mai 1582. Siehe AHSI 3 (1934) 193 198; 20 (1951) 202; 26 (1957) 301. Mehr ist zu erfahren bei L. DE GUZMAN, *Historia de las misiones* I (Alcalá 1601) 332 ff..

[187] DI XIV 5. [188] DI XIV 493 (1586).

[189] DI XIV 114-115 (Goa, 17. Dezember 1585).

wenn der König eine Provision ausstellte, die man dann stets vorweisen könnte. In diesem Sinn habe er auch dem Prokurator der Jesuiten in Portugal geschrieben [190]. Das gleiche teilte er kurz zuvor auch dem General Acquaviva mit [191].

Am 22. Februar 1589 folgte nun die Antwort für den Vizekönig über den Unterhalt der China- und Japanmissionäre. Zuvor soll sich dieser sehr genau über die in Frage kommenden Ordensleute erkundigen und ob diese die Möglichkeit hätten, sich ohne diese Renten zu erhalten; und falls man ihnen etwas zu geben habe, wieviel das wäre und ob sie im Bekehrungswerk mit dem nötigen Respekt zum dortigen Vizekönig vorgingen [192]. Das Mißgeschick wollte es nun, daß 1590 vom König der Vizekönig Matias de Albuquerque nach Indien geschickt wurde, der bis 1597 regierte und den Jesuiten durchaus abhold war. Tatsache ist, daß zur Zeit Philipps I. keine Änderung in der Finanzierung der Chinamission eintrat, der Renten für nur zwei Stationen festlegte, die zudem unzulänglich waren und unregelmäßig ausbezahlt wurden. Erst unter Philipp II. wurde 1603 die Pension „ewig" [193].

Ein Exemplar der 8bändigen Polyglotta in Folio, die der König in Antwerpen durch den berühmten Drucker Plantin herstellen ließ, gelangte auch durch Kardinal Santa Severinas (Santoro) Vermittlung in die Chinamission, wo sie von den Christen am 15. August 1584 bestaunt wurde [194]. M. Ricci ließ dem König auch ein Mappamondo durch P. M. Ruggieri zukommen, die ihm sehr gefiel [195]; der Pater fand beim Kard. Albert in Lissabon Ende 1589 gute Aufnehme und konnte ihm als Augenzeuge viel über China mitteilen. Auf der Weiterreise nach Rom zum Papst wurde er in Madrid auch vom König Philipp freundlich empfangen mit dem Versprechen, das Anliegen des Paters beim Hl. Vater (eine Gesandtschaft Sr. Heiligkeit mit Geschenk zum chinesischen Kaiser anzubahnen) zu unterstützen und der Chinamission zu helfen [196]. Die Gesandtschaft kam infolge des Todes von drei Päpsten in kurzer Zeit nicht zustande, während die finanzielle Hilfe Philipps für China, wie oben gezeigt wurde, bescheiden und ungenügend blieb.

Unter Philipp ereignete sich in Macao noch ein anderer Zwischenfall, bei dem die Jesuiten der Ordensprovinzen Peru und Goa mit hineingezogen wurden. Die englischen Piraten wurden in allen Weltmeeren immer angriffiger und unerträglicher gegen Spanien und die mit ihnen durch Personalunion der Krone seit 1580 vereinigten Portugiesen. Ganz unerwartet tauchten wiederholt in den Gewässern Perus die Piraten unter Drakes Führung auf und auf dringliches Ansuchen des dortigen spanischen Vizekönigs in Madrid antwortete man: man könne ihnen nicht helfen; sie sollten selber sehen, wie sie mit dem Gegner fertig würden. Darauf — es war i.J.

---

[190] DI XIV 670-671. [191] DI XIV 719. [192] APO III 210-211.

[193] *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina, scritta da Matteo Ricci S.I.*, nuovamente edita e ampiamente commentata da Pasquale M. D'Elia S.I., II (Roma 1941) 269².

[194] Ebd. II 281-282. [195] Ebd. I, 209a, 250, II 639. [196] Ebd. I 249-252.

1591 — sandte man von Peru ein Schiff nach China, um Kupfer für die Herstellung von Munition zu kaufen. Zwei Jesuiten, P. Leandro Felipe und Br. Gonzalo Belmonte, mußten mitfahren. In Macao wurden jedoch alle von den Portugiesen festgenommen und das Geld beschlagnahmt. Schließlich erfolgte eine Zwangsdeportation nach Goa, wo auch das Geld von den Jesuiten verwahrt wurde. Der spanische Kapitän D. Rodrigo de Córdova kam bei der Fahrt von Indien nach Portugal im Jahr 1594 (Juni) ums Leben und das Schiff, auf dem er fuhr, verbrannte. Er sollte sich beim König erkundigen, was mit seinen Leuten und dem Geld in Goa geschehen solle. Die unerfreulichen Szenen in Macao und Goa zwischen den Spaniern und Portugiesen, auch unter den Jesuiten, hier im einzelnen zu schildern, würde zu weit führen und liegt außerhalb des Themas [197]. Jedenfalls wurden die Jesuiten Spanisch-Amerikas vom General verwarnt, sich in Zukunft ja nicht in das Gebiet von Portugiesisch-Asien zu begeben [198], was übrigens ihre Mitbrüder auf den viel näher gelegenen Philippinen schon immer befolgen mußten.

König Philipp und die Japanmission der Jesuiten.

In den letzten Jahren des Generals D. Laínez, der im Januar 1565 in Rom starb, gab dieser vor allen andern Aufgaben der sehr ausgedehnten Provinz Goa eindeutig Japan den Vorrang. Auf Grund dieser privilegierten Stellung erzwangen die Patres F. de Alcaraz und Pedro (alias Bonaventura) Riera 1566 die Erlaubnis, von Goa nach China weiter zu fahren, wobei sie dann bei einem Schiffbruch im Golf von Siam das Leben verloren [199]. Nachträglich schrieb man dann von Rom, der Provinzial habe in Indien das absolute Verfügungsrecht auch über die von Europa gesandten Jesuiten [200]. Als nun A. Valignano 1574 als Visitator mit außerordentlichen Vollmachten nach Goa kam, änderte sich die Lage insofern, als er von Anfang an die japanische Mission absolut bevorzugte und zwar in einem Maße, daß P. Jerónimo Xavier 1587 nach Rom schrieb, Indien sei eine Vizeprovinz von Japan [201].

Es war gewiß löblich, daß man die japanischen Christen, die zum größten Teil arm waren, nicht mit Abgaben und Taxen belasten wollte. Nach dem Ordensrecht hatten die Jesuiten ohnehin nichts für Messen, Beerdigungen oder Entschädigungen für die religiöse Betreuung usw. zu nehmen. So lange keine Bischöfe im Lande

---

[197] Siehe dazu *MPer* V 50-51, 630-631 ; unveröffentliche Dokumente, soweit sie Indien betreffen, werden in DI XV-XVI erscheinen ; es handelt sich besonders um einen Brief von Gonzalo de Belmonte, Goa 20. Dezember 1593, an P. General, in ARSI, Goa 14, ff. 171-74. König Philipp schrieb über den Fall an seinen Vizekönig in Indien, veröffentlicht in APO III 423-424 (März 1594) 482 (Febr. 1595) und 670-671 (Febr. 1597).

[198] Siehe MHSI, *Mon. Mexicana* III 151 (1586), 173-174 (1586), 472 (1590) ; VI 564-565 (1599).

[199] DI VII 45-46, 254-255.

[200] DI VII 632 (Borja an den Provinzial Quadros, Rom 8. Januar 1569).

[201] DI XIV, 768.

waren, kamen auch Zehnten nicht in Frage. So lesen wir im Bericht von 1586 über die Finanzen der ganzen Provinz, der für den König Philipp bestimmt war, die Mission habe keine Einkünfte [202]. Wenn das heißen sollte, in Japan selbst, war das im ganzen wohl richtig. Eine größere Kapitalsumme des Br. L. de Almeida und seit etwa 1573 Erträgnisse aus gekauften zinspflichtigen Dörfern aus der Gegend von Bassein (nördlich von Bombay) hielten die Mission über Wasser, zumal die Anzahl der Patres und Brüder bis dahin sehr niedrig war. Unter Valignano (1574-1607) stieg die Zahl der Jesuiten und ihrer Niederlassungen in Japan ständig und die kostspieligen Ausgaben für Geschenke für die hohen Herren bei Audienzen oder andern Anlässen wuchsen stark an, so daß das finanzielle Problem nicht mehr mit den bisherigen Mitteln zu bewältigen war und zum Alpdruck der Obern wurde.

Es war am 20. Februar 1582 als der Visitator Valignano mit vier vornehmen japanischen Knaben das Land der Aufgehenden Sonne verließ, um mit ihnen über Indien, Südafrika, Portugal und Spanien nach Rom zu reisen, und hier dem Hl. Vater der Christenheit Huldigung zu erweisen. Es war wohl in Macao, wo Valignano die Nachricht von Philipps Thronbesteigung in Portugal erhielt. Gewiß mag er sie mit großer Zufriedenheit aufgenommen haben, hatte er sich doch stets als Freund der Spanier gezeigt und wurde er, wie oben gesagt, von Pacheco als der geeignete Jesuit im Osten betrachtet, der eventuelle Widerstände meistern konnte. Am 7. April 1583 kam der Pater mit seinen Begleitern in Cochin an, wo er trotz aller Versuche nach Goa zu gelangen durch widrige Monsunwinde festgehalten wurde. Erst im November erreichte er Goa ; die Knaben wurden dem Vizekönig, D. Francisco Mascarenhas, dem ersten von König Philipp ernannten, vorgestellt und von ihm freundlich empfangen [203].

Nach kurzem Aufenhalt fuhren sie nach Cochin zurück, um die Schiffe nach Europa zu erreichen. Valignano, der die ganze Gesandtschaftsreise vorbereitet hatte und seine Japaner dem König und dem Papst in Europa persönlich vorstellen wollte, mußte in Indien zurückbleiben : P. General hatte ihn nämlich zum Provinzial ernannt und durchkreuzte damit alle seine Pläne. Es war wirklich ein heroischer Gehorsam. Valignano verfolgte nämlich mit der Europareise noch andere wichtige Pläne. Obwohl der General von ihm persönlich über die Japan-Mission unterrichtet werden sollte, stand dabei die gesicherte Finanzierung derselben im Vordergrund, denn ohne diese sei die ganze Gesellschaft (Jesu) und die dortige Christenheit in äußerster Gefahr [204]. Da es sich dabei um eine sehr große Summe und ein sehr gutes Kapital handelte, das in Japan aufbewahrt werden müsse [205], schien es ihm, Valignano, fraglich,

---

[202] DI XIV 587.
[203] DI XIII 407 : der Vizekönig gab jedem Knaben eine goldene Kette.
[204] DI XII 831-832 (Cochin, Oktober 1583). [205] DI XII 831.

ob so etwas nur durch Briefe erreicht werden könne. Und so hielt er es für notwendig, daß ein Kenner der Verhältnisse dafür notwendig sei, Paternität, dem König, dem Papst und den Kardinälen die Angelegenheit zu erklären und zu „schreien" [206].

Außerdem wollte Valignano mit dem König von Portugal einige Geschäfte von großer Wichtigkeit zum Dienste unseres Herrn und zum Wohle Indiens und dessen Regierung verhandeln, wenn solches auch nicht von den Dingen sei, in die wir uns mischen sollen. Doch hängt viel von der Regierung und vom Gegenteil ab, was zum Dienste Gottes und zum Wohl der Christenheit und der Bekehrung gereicht. Fehlen von Eifer, Fehlen von Autorität, Fehlen von Verständnis kann Vernichtung und Hindernis sein. So brauche seine Majestät, fährt Valignano in seinen Überlegungen fort, jemand, der Licht gebe über das, was vorgeht, was man tun könne und dürfe. So könne man ohne Schaden von jemand und zur großen Ehre der Gesellschaft sichere und gute Heilmittel vorschlagen, was durchaus nicht gegen das Institut (der Gesellschaft Jesu) sei, ja sogar Pflicht, besonders wenn die Sache mit dem General vorher besprochen wurde. Dazu fühlte sich nun der Pater verpflichtet und er hoffte, der König und sein Rat würden zufrieden gestellt und in einigen Dingen, die man ihnen sagt, „entschattet" werden [207]. Das alles sei des langen und breiten mündlich zu verhandeln und zwar bald [208].

Was finanziell für die Japanmission benötigt werde, war in den Abschiedswochen in Shimo erörtert worden: der Papst oder der König sollten jährlich eine Summe von wenigstens 8000 Cruzados bieten, die durch eine einmalige Erhöhung des Japankapitals um 15.000 oder 20.000 Cruzados erhalten werde, die im Seidenhandel der Stadt Macao zu investieren seien; dafür war jedoch eine Ermächtigung des Königs erforderlich, mit der Nau jährlich 100 Picos Seide nach Japan bringen zu dürfen, und eine päpstliche Exkommunikation für alle, die diese Art des Unterhaltes der Kirche in Japan hindern würden [209]. Unterdessen stiegen die Summen bei Valignano wie üblich. Später redet er von 10.000 jährlicher Rente und 30.-40.000 Kapital, das der Papst bereitstellen könne, der das Germanicum, das Collegio Romano und viele Seminare fundiert habe: Dazu meint noch Valignano, der König von Spanien und die Kardinäle würden, wenn nötig, gewiß helfen [210]. Der „Seidenhandel" zugunsten der Japanmission wurde vom Papst Gregor XIII. zunächst mündlich, vom Ordensgeneral am 19. Februar 1582 [211] und später im Namen des Königs vom Vizekönig Indiens, D. Francisco Mascarenhas, im Einverständnis mit Macao approbiert. Über diesen

---

[206] Ebd., 831-832. [207] DI XII 835-836. [208] DI XII 838-839.

[209] J. F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan* [...] II. Teil (Rom 1958) 318; siehe auch ebd. 567 („Seidenhandel" usw.).

[210] Ebd., 428.

[211] ARSI, Jap.-Sin. 9 I, f. 81r: Briefkopie an A. Valignano, unter dem Leitgedanken: „Quod pro caritate introductum est, non debet contra caritatem militare".

Handel mit seinen Wechselfällen und Schiffsrisiken, ist viel, sehr viel geschrieben worden und hat dem Orden nicht wenig geschadet [212].

König Heinrich hatte noch 1580 für die Japanmission 5000 Cruzados, in fünf Jahren zu bezahlen, bewilligt [213]. 1585 gewährte Philipp andere 5000 für fünf Jahre [214].

Gregor XIII. gestattete auch am 13. Januar 1583, 4000 Dukaten durch die Nuntiatur in Spanien einzuziehen, eine Summe, die schwierig zu erhalten war und unter Gregors Nachfolger Schwankungen unterworfen war [215].

Nach diesen eher summarischen Ausführungen über die finanzielle Not und einige der wichtigsten Versuche, ihr zu steuern, verfolgen wir nun die Europareise der vier japanischen Jünglinge. Die Gesandten kamen mit ihren Begleitern im Sommer 1584 in Lissabon an, von wo sie nach Spanien weiterreisten und im November vom König empfangen wurden [216]. Sie besuchten auch den Escorial [217]. Der König empfahl sie für die weiteren Etappen den Behörden in Cartagena, Murcia und Alicante, von wo sie mit dem Schiff nach Genua fuhren [218]. Nach einem längeren Aufenthalt in Rom, wo sie die Päpste Gregor XIII. und Sixtus V. durch Huldigung begrüßen konnten, gelangten sie nach Spanien zurück, wo ihnen König Philipp in Monzón eine Abschiedsaudienz gewährte [219].

Vor Mitte Oktober 1585 trafen sie in Lissabon ein, wie Alfonso Visconti, der päpstliche Legat am 12. d.M. an Kardinal Rusticucci nach Rom schrieb ; er fügte bei, bisher sei nichts bekannt, daß seine Majestät etwas von Bedeutung (für die Reise nach Indien) gegeben habe. Seine Hoheit (Kardinal Albert) habe sie beim Empfang unbedeckt stehen lassen [220]. Immerhin kamen sie dann mit großer Verspätung Ende Mai 1587 in Goa an, nachdem sie sich im April 1586 in Lissabon eingeschifft hatten [221]. Die Mehrauslagen von 2000 Cruzados, die durch den unvorhergesehenen Aufenthalt in Moçambique entstanden waren, ließ der Vizekönig D. Duarte de Meneses ausbezahlen. Jedem der vier Jünglinge schickte er in Goa als Geschenk ein schönes arabisches Pferd zum Reiten und monatlich bis zur Weiterfahrt nach Japan (im April 1588) 200 Cruzados [222].

Die Ausgaben für die lange Reise und für die Begleitpersonen

---

[212] Siehe z.B. C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Berkeley 1951) 532 (Index unter „ Silk “). Am 2. Februar 1589 schrieb König Philipp an seinen Vizekönig in Indien über diesbezügliche Klagen aus Macao gegen die Jesuiten (APO III 180).

[213] DI XIII 579 ; XIV 508. [214] DI XIV 508.

[215] v. Pastor IX 721 ; Schütte, *Mon. Hist. Jap.* I, 1187 (MHSI).

[216] *La première ambassade du Japon en Europe 1582-1592. Première partie. Le traité du Père Frois* (*Texte portugais*). Ouvrage édité et annoté par J. A. Abranches Pinto, Yoshitomo Okamoto, Henri Bernard S.I. (Tôkyô 1942) 85-95.

[217] Ebd., 97-106. [218] Ebd., 107-110.

[219] Die Gesamtauslagen Philipps für die Geschenke und Unterhaltungskosten der Gesandten wurden auf 12000 Scudi berechnet ; siehe D. Bartoli, *Degli uomini e de' fatti della Compagnia di Gesù* 5 (Turin 1856) 326.

[220] ASV, *Portùgal 1A*, f. 68v (Brief vom 12. Oktober 1585). Viel freundlicher berichtet darüber D. Bartoli, *Il Giappone* (Rom 1660) 208, ferner in *Degli uomini e de' fatti* 5, 327.

[221] DI XIV 14*-15*. [222] DI XIII 653 698.

waren groß. Die Jünglinge waren aber auch dankbar und einer von ihnen, Martinho Hara, der später Jesuit und Priester wurde, hielt in Goa eine lateinische Rede, in der er auch vom König Philipp und in mäßigerem Ton von Kardinal Albert in anerkennenden Worten redete [223]. Als die Rompilger schließlich in Macao eintrafen, ließ Valignano ihre Reiseeindrücke zusammenstellen, vom P. Duarte de Sande ins Latein übersetzen und dann unter dem Titel *De Missione Legatorum Iaponensium* 1590 drucken [224]. Im 18. Kapitel dieses denkwürdigen Buches wird geschildert, wie die vier Zeugen der Vereidigung der spanischen Magnaten zugunsten des Thronfolgers (der zukünftige Philipp III. von Spanien) waren und wie sie von beiden, dem König und dem Thronfolger, in Audienz empfangen wurden. Im 19. Kapitel berichten die Japaner von der Bautätigkeit Philipps, der insbesondere den Escorial erstellen ließ [225].

Wie allgemein bekannt ist, hat die Gesandtschaftsreise der vier japanischen Jünglinge auf die Zeitgenossen einen großen Eindruck gemacht und eine ansehnliche Literatur gezeitigt. Um so mehr mag dann Philipp erstaunt gewesen sein, daß er später (1596) in der heftigen Auseinandersetzung zwischen den Jesuiten und den Mendikanten von letzteren Gedenkschriften erhielt, die besagten, jene adligen Jungmänner seien nur Söhne von ehrenhaften Handelsleuten gewesen . In seiner *Apologia* (1598) widerlegte der Visitator Valignano, der ja die ganze Gesandtschaft organisiert hatte, aufs schärfste solche dem Ansehen des Ordens und der japanischen Kirche schädliche Schriften [226].

Zulassung von andern Ordensleuten als Jesuiten nach Japan?

Die Japanmission war von Franz Xaver an, der 1549 als erster katholischer Priester dort landete, eine ausschließliche Angelegen-

[223] *Oratio habita a Fara D. Martino* [...] *Goae in D. Pauli Collegio, pridie Non. Iunij, Anno Domini 1587*, gedruckt Goa 1588, nachgedruckt bei SCHURHAMMER, *Gesammelte Studien* II 749-753 (mit Facsimile des Erstdruckes zwischen 744 und 745). Die „Regis Philippi indefessa liberalitas" und „Albertus [...] nulla se vinci a reliquis benevolentiae aut pietatis specie passus est" sind auf S. 752 festgehalten.

[224] *De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam.* Vgl. R. STREIT, *Bibliotheca Missionum* IV, *Asiatische Missionsliteratur 1245-1599* (Aachen 1928) 464 Nr. 1718. Siehe dazu auch A. BOSCARI, *Sixteenth century European printed works on the first Japanese mission to Europe. A descriptive bibliography* (Leiden 1973).

[225] Kap. 18 : „De potestate Philippi Hispani regis et solemni iureiurando, quo regni magnates eius filio tanquam successori fidem dederunt, et aditu legatorum ad utrumque" (S. 191-200). — Kap. 19 : „De varijs operibus a Philippo rege exstructis, praesertim Escurialensi, et accessu ad urbem Alonem, sive Alicantem" (201-212). Itô Mâncio schrieb auf den Hauptstationen jedesmal Briefe an den König, so von Moçambique, Goa und Macao, die Dankbarkeit bekundeten und kurz die letzten Reiseerlebnisse mitteilten ; siehe Simancas, Archivo del Estado, Secr., Portugal, 1551, f. 134-137 (Goa 30. November 1587, mit Verweis auf einen Brief von Moçambique) ; 370-371 (Macao, 6. November 1588, zweite Via) ; 394-395 (gleicher Brief, erste Via) ; ASV, Spagna 38, 484 (Goa 1587, Reisebericht).

[226] Über diese sehr heftige, nur teilweise veröffentlichte Streitschrift s. STREIT, *Bibliotheca Missionum* IV 504-505 Nr. 1894 ; SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundsätze* I/2, 583 („Apologie"). Valignano hatte schon am 30. Oktober 1588 in einem Brief an P. General die adlige Abstammung der Gesandten verteidigt (ARSI, Jap. Sin. 10 II, 337).

heit der Jesuiten. Bei der geringen Zahl von Missionären und bei der großen Zunahme der Gläubigen stellte sich die Frage, ob auch andere Ordensleute herseigezogen werden sollten. Der erste Ordens-visitator, G. Alvares (1568-1573) war bedingt dafür [227]. So rückte er vom Prinzip des „primi occupantis", das z.B. die Franziskaner auf Ceylon, wo sie etwa seit 1544 wirkten, geltend machten, ab. In beiden Missionen waren jahrzehntelang entweder nur Jesuiten oder nur Franziskaner tätig.

Aber der Missionseifer und Tatendrang der Jesuiten und Mendikanten war in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts derart groß, daß sich obiges Prinzip auf die Dauer kaum halten ließ. Um die überall vordrängenden Orden in Schranken zu halten, blieb schließlich nur noch die Entscheidung der höchsten Autoritäten, des Papstes und des Königs von Spanien und Portugal, übrig. Seit 1580 waren die letztgenannten zwei Reiche unter einem Szepter und König Philipp suchte sie, wie abgemacht, getrennt zu regieren. Erst 1584 kam tasächlich ein Franziskaner infolge widriger Verhältnisse nach Japan, wo ihn die Jesuiten gut aufnahmen [228]. Es war nun vor allem der Jesuitenvisitator Valignano, der mit allen Kräften versuchte, andere Ordensleute von Japan fernzuhalten und in zahlreichen Schreiben vertrat er seinen begründeten Standpunkt [229], der dann durch ein Verbot des jesuitenfreundlichen Papstes Gregor XIII [230]. und einen Erlaß des Königs Philipp sanktioniert wurde.

Als Philipp das Breve des Papstes mitgeteilt wurde, war er darüber ungehalten, da dieses ohne sein Vorwissen erlassen worden war und er zudem schon das Verbot bekannt gegeben hatte [231]. 1586 stellte sich ein neues Hindernis der Glaubensverbreitung in Japan entgegen: die Glaubensverfolgung durch den Herrscher Japans Hideyoshi Toyotomi, die ein einheitliches und geschlossenes Vorgehen der Betroffenen erforderte. Unter Sixtus V. verschlimmerte sich der Standpunkt der Jesuiten insofern, als er Franziskaner war und diesen gestattete „ubique terrarum" das Evangelium zu verkünden. Unter dessen Nachfolger Clemens VIII, kamen dann die ersten Franziskaner von den Philippinen her in Begleitung einer Gesandtschaft nach Hirado, und verkündeten frei und offen das Evangelium, aber schon im Februar 1587 wurden mehrere von ihnen (mit andern Christen) in Nagasaki gekreuzigt, worauf neue gegenseitige Anklagen erfolgten, wie es auch beim Schiffbruch des S. Felipe 1596 der Fall sein wird, dessen Kapitän gesagt habe : zuerst schicke ihr König (Philipp) Missionäre, dann kämen seine Soldaten.

---

[227] DI VIII 121 : „Virem bispos e outros religiosos para Japão bom seria se fossem os que a terra há mister" (Goa, 5. Dezember 1569).

[228] Die zwei Franziskaner blieben vom August bis zum Oktober im Land (SCHÜTTE, *Mon. Hist. Jap.* I 760).

[229] Siehe z.B. DI X 686 (November 1576); Valignano behandelt die Frage in zahlreichen Briefen, Traktaten und Konsulten. Siehe auch SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundsätze* I/2, 17-19 305-309. Vgl. ferner den Bericht des Nuntius Taverna an den Kardinal von Como, in ASV, Spagna 31, 321.

[230] Am 28. Januar 1585; vgl. DI X 33*.

[231] DI XIV 32, 91-92.

Jedenfalls konnten weder die päpstlichen Breven noch die königlichen Erlasse bewirken, daß nur Jesuiten Japan missionierten noch war die Anwesenheit verschiedener Orden imstande, die Christenverfolgung zu stoppen, die nun bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts dauern wird.

Die Jesuiten waren aber nicht nur bestrebt, andere Orden von Japan fernzuhalten, sondern setzten bei den Autoritäten alles daran, daß das Handelsschiff von Macao nicht bei Herrschern landeten, die das Christentum verfolgten. In diesem Sinn schrieb Valignano im Dezember 1586 an den General Acquaviva, der den König Philipp darüber darüber informieren solle [232]. Der Vizekönig in Indien wurde daraufhin benachrichtigt [233] der Entscheid hing jedoch vom Kapitän-Kommandant in Macao ab und von den Umständen.

An dieser Stelle sei auch an einen Brief des Ordensprokurators Jerónimo Cardoso in Lissabon erinnert, der dem General am 25. September 1586 klagte : die (Beamten) hätten die wichtigen Bitten für Indien, Japan und China abgeschlagen und sich auch sonst unfreundlich gezeigt. Und die Unsrigen bäten beim König (Philipp) in ihrer Einfalt um Gnaden und Vergünstigungen, als ob es wie gestern und vorgestern wäre. Dann fährt er in seinen pessimistischen Überlegungen fort : der General solle die Unsrigen ermahnen, nicht größere Lasten auf sich zu nehmen als sie tragen könnten, in der Hoffnung, der König und seine Beamten würden helfen ; man habe Mühe, das was man (die Beamten früher) gegeben habe zu bewahren und es zu bekommen [234]. Unverhohlene Freude über die Beschränkungen der Einkünfte der Jesuiten äußerte hingegen der Franziskaner-Custódio Gaspar de Lisboa in einem Brief an den König, Goa 23. Dezember 1589 [235].

Als Valignano ein großes Jesuitenkolleg für Japan in Macao aus eigener Initiative im Oct. 1592 zu bauen begann, hatte er nicht nur seine eigenen Mitbrüder in Goa und einige im Fernen Osten als Gegner [236], sondern auch der Vizekönig in Goa und König Philipp in Spanien erwiesen sich als wenig geneigt, zu helfen [237].

Zu den wichtigen Aufgaben der Patronatsherren gehörte auch die Präsentierung und Besoldung von Bischöfen. Japan war nun ein Sonderfall insofern, als dort nur Jesuiten missionierten. Aus verschiedenen Gründen wurde die Hierarchie spät errichtet [238], so

---

[232] DI XIV 452 (Valignano), siehe auch ebd. 606 (Cardoso 1587).

[233] APO III 280 (Antwort des Königs vom 12. Januar 1591 auf Brief des Vizekönigs).

[234] DI XIV 337-338. [235] Text in Studia 9 (1962) 114-115.

[236] Vor allem sprach sich die 4. Provinzkongregation im Oktober 1594 dagegen aus (im 4. Artikel = ARSI, Congr. 47, 533v-540v) ; ferner die Patres D. de Sande (15. Nov. 1593 = ARSI, Jap. Sin. 12 I, f. 124) in Macao, und Pasio (3. März 1597 = Jap.-Sin 13 I f. 61) in Japan.

[237] APO III /2, 640-641 (Philipp an den neuen Vizekönig, D. Francisco da Gama, 2. April 1596).

[238] DI VI 439-440 (Borja, 1565), 443-444, 716-717 ; H. Cieslik S.I., *Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission*, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18 (1962) 42-58, 81-107, 177-195.

daß in Japan lange Zeit die Sakramente der Firmung und der Priesterweihe nicht gespendet wurden. Die Weihekandidaten mußten nach Macao oder noch weiter reisen, wodurch viel Zeit benötigt wurde.

Es war vor allem der Visitator Valignano, der sich gegen die Sendung eines Bischofs nach Japan stellte. Als ihm der General Mercurian am 23. Januar 1576 die Sendung eines solchen mitteilte, reagierte dieser prompt : der Prälat soll wie Bischof M. Carneiro in Macao bleiben ; es wäre schädlich, wenn er nach Japan ginge, dazu noch in Begleitung von Weltpriestern . Später könne man Bischöfe in Japan haben, aber Japaner, nicht Fremde. Man solle einen Jesuiten zum Bischof ernennen, aber ohne Jurisdiktion, und ihm die Annahme ohne weitere Einwände befehlen, etwa Nuno Rodrigues in Goa oder Gaspar Coelho, die beide schon in Asien seien. So sei die Gefahr des Aufsehens und wegen des Padroado weniger groß : der König könne selber einen aussuchen und mit Jurisdiktion nach Japan schicken [239]. 1576 wurde nun Macao Bischofssitz (erst 1586 zur Stadt erhoben), wobei Japan als Gebiet einbezogen wurde. Der Bischof betrat aber nie japanischen Boden, ebensowenig M. Carneiro, der 1583 starb. Es brauchte noch Jahre bis Japan ein Bistum wurde (Funai), nämlich am 19. Februar 1588 : es gehörte zur Kirchenprovinz Goa und der Prälat war vom König Philipp als dem Patronatsherrn zu präsentieren.

Dieser schlug den P. Sebastião de Morais, Provinzial von Portugal 1580-88 vor, der sich alsbald auf den Weg nach Indien machte, aber kurz vor der Ankunft in Moçambique den Strapazen der Fahrt erlag [240]. So war ein neuer Prälat nötig, der in der Person des Provinzials von Indien, Pedro Martins, 1587-92, gefunden wurde. Als dieser vernahm, daß er zu dieser Würde erhoben wurde, änderte er sein Benehmen und führte sich wie ein Würderträger auf, was Anlaß zu Verwunderung und Kritik gab [241]. 1592 wurde ihm auch ein Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge in der Person des D. Luís Cerqueira gegeben, dessen Unterhalt auf jährlich 600 Cruzados vom König festgesetzt wurde, die auf den Dörfern von der Insel Salsette (Indien) einzuziehen waren. Als Mitgift sollte er jährlich 200.000 réis bekommen. Das Alvará wurde in Lissabon am 22. Oktober 1592 ausgestellt und vom Vizekönig Matias de Albuquerque in Goa am 21. Oktober 1594 und nochmals am 20. März 1601 (unter Philipp II. von Portugal) bestätigt. Bischof Martins sollte jährlich 800.000 réis erhalten. Nach dem Tod Martins' sollten die 600.000 réis erlöschen und nur noch die 200.000 réis bleiben [242].

---

[239] Vgl. DI X 898 (Antwort Valignanos, Goa 16. September 1577) ; 1013 (Valignanos Antwort, Malacca 20. November 1577).

[240] DI XIV 21 *, 952.

[241] Valignano beklagte sich darüber beim General in Macao am 7. Januar 1594 (ARSI, Jap.-Sin. 12 I, f. 159). Am 10. Oktober 1596 wollte Martins Philipp II. über seine Lage schreiben (Brief des Vizeprovinzials Pedro Gómez an den General, Japan 18. Oktober 1596 : ebd., Jap.-Sin. 13 I, f. 8). Ein Brief des Bischofs an den König, datiert 23. Oktober 1596 ist erhalten in Jap.-Sin. 13 I, f. 18.

[242] APO V 1296-1300.

Martins wurde in Goa noch 1592 konsekriert, trat Ende April 1593 die Reise nach Macao an, wo er vorläufig blieb. Von Mitte August 1596 bis März 1597 war er in Japan, auch als Gesandter des Vizekönigs von Indien und wurde als solcher von Hideyoshi in feierlicher Audienz empfangen. Auf der Rückreise nach Indien starb er im Februar 1598 bei Malakka [243], so daß Cerqueira, wie vorgesehen, sein Nachfolger als Bischof von Japan wurde. Dieser erhielt schon im Januar 1592 die Nachricht von seiner Würde, bekam aber die päpstlichen Dokumente viel später, sodaß er erst Ende März 1594 von Lissabon nach Indien abfahren konnte. Am 7. August 1595 gelangte er nach Macao und endlich am 5. August 1598 nach Japan, wo er bis zum Tod i.J. 1614 blieb [244].

Wie Indien so schickte auch die Vizeprovinz Japan (seit 1581) ihren Prokurator nach Rom. Es war P. Gil de la Mata, von Logroño (Calahorra, Spanien), der 1592 in zweifacher Wahl zu diesem Amt erkoren wurde und nach einem längeren Aufenthalt in Goa nach Europa gelangte und auch König Philipp die Anliegen seiner Vizeprovinz vorbringen konnte. In Madrid war er vom 8. Okt. 1594 an und verließ nach einem Aufenthalt in Rom Lissabon Anfang März 1596. Beim König und Rat erreichte er, daß die 1000 Cruzados aus den Einkommen von Salsette für 5 Jahre bestätigt wurden. Dazu machte man ihm offenbar Hoffnung, das Kolleg in Macao zu fundieren, was Mata bei der Rückkehr von Rom zu erreichen hoffte [245].

Aber aus einem Brief Gouveias vom 9. April 1596 erfahren wir, daß der König gegen das Kolleg in Macao war [246]; der neue Vizekönig von Indien, Gama, solle Erkundigungen einziehen, ob man es befürworten und unterstützen solle [247]. Tatsächlich klagte Valignano am 15. Oktober 1601, daß die Fundation fehle [248]. Mata war erst im August 1598 von seiner Europareise nach Japan zurückgekommen.

Waren die Jesuiten der indischen Provinz loyal gegen Philipp?

Es bleibt uns noch zu behandeln, wie die Jesuiten in den portugiesischen Besitzungen Asiens sich während der fast 20jährigen Herrschaft Philipps zu ihm verhielten. Daß die portugiesischen Mitglieder der Provinz den Übergang vom heimischen Herrscherhaus zum „Kastilier" hart empfanden, wurde schon gesagt. Aus einem Bericht des Nuntius von Madrid an den Kardinal von Como vom 31. März 1582 erfahren wir, daß die Jesuiten von Ostindien

[243] SCHÜTTE, *Mon. Historica Japoniae* I 1230.
[244] Ebd., 1151-52.
[245] Ebd., 1231; ferner Valignano, Goa 4. Januar 1596 (ARSI, Jap.-Sin. 12 I, 153r).
[246] ARSI, Lus. 73, 118r (Brief vom 9. April 1596).
[247] Am 2. April 1596 schrieb König Philipp an den neuen Vizekönig Gama, Vizekönig Matias de Albuquerque habe ihm die Sache empfohlen; er, der König, habe P. Pimenta, dem neuen Visitator der Jesuiten, der nach Indien fahre, mitgeteilt, man solle den Bau in Macao stoppen, bis Bericht von Gama komme, und dann werde er die Entscheidung treffen (APO III/2, 641).
[248] ARSI, Jap.-Sin. 14 I, 81v.

wenigstens anfangs mit dem Prior von Crato (D. António) sympathisierten, aber offenbar nicht lange, und daß der König diese Haltung ihnen nicht nachtragen wollte, zumal ihr Wirken gelobt wurde [249].

Die Anklage, die Jesuiten seien unloyal gewesen, kommt in den 90er Jahren von gewissen Mendikanten, die von Valignano in seiner *Apologia* [250] im 14. Kapitel widerlegt werden. So hatte Fray Martín de la Asunción O.F.M. behauptet, die Jesuiten hätten in Japan Festungen, Städte und Märkte (villas) für sich in Besitz genommen statt für den König von Spanien, dem sie gehörten. Mit 30.000 Schützen könnte man ganz Japan erobern. Darauf antwortete Valignano : D. Bartolomeu Omura gab den Hafen (von Nagasaki) den Patres, behielt sich aber viele Rechte vor. Was würden die Japaner sagten, wenn sich eine spanische Besatzung in Nagasaki niederließ ? Seit 5 Jahren kämpften über 200.000 Soldaten gegen Korea. Die Patres, fuhr der Ankläger fort, könnten es sehr leicht fertig bringen, daß der spanische König, dem das Land (Japan) von Rechts wegen gehöre, es auch *de facto* besetzte. Solche Anschauungen, erwiderte Valignano, seien naiv. Weiterhin klagt der Franziskaner die Patres an, sie hätten zu wenig Missionare nach Japan geschickt (wo sie übrigens in der Verbannung lebten). So könne ihnen dann der (spanische) Kronprinz den Prozeß machen. Auch seien keine Einheimische zu Priestern geweiht worden, fährt der Ankläger fort. Valignano widerlegt ihn im 15. Kapitel und weist darauf hin, der König (Philipp) habe zwei Bischöfe geschickt, auch deswegen, um geeignete Kandidaten zu weihen.

Zur Zeit des Königs Sebastian und des Generals Mercurian waren Bestrebungen im Gange, alle Jesuiten spanischer Nationalität von den Molukken, Macao und Japan nach Indien zurückzuziehen [251], was weder damals noch unter König Philipp und General Acquaviva durchgeführt wurde. Von 1590 bis 1600 (Todesjahr) war sogar Pedro Gómez aus Antequera (Málaga) Vizeprovinzial von Japan.

Als Ausdruck der Loyalität gegen den Habsburger ist auch das umfangreiche Werk des I. P. Maffeii *Historiarum indicarum libri XVI* zu betrachten, das in klassischem Latein geschrieben 1588 erstmals in Florenz erschien und „ Philippo Regi Catholico “ gewidmet war, der König Heinrichs Auftrag es zu schreiben erneuert hatte.

---

[249] Siehe oben Text in Anm. 44.

[250] Über dieses Werk siehe oben Anm. 226. Exemplare existieren im ARSI, Jap.-Sin. 41 ; ferner in British Museum, London und in Evora (Arquivo Distrital). Eine Kopie der Anklageschrift eines Dominikaners befinder sich im ARSI, Instit. 225, S. 721-735, der der Titel vorausgesetzt ist : „ Copia del memorial que el Padre Frai Bartolomé López dio a su Majestad, en Madrid a 18 de Enero 1596 “. — Im Jahr 1593 ließ der frühere Indienmissionar und Jesuit Pedro da Fonseca dem König ebenfalls eine Klageschrift gegen die Jesuiten, insbesondere gegen ihre Oberen in Indien und Portugal, überreichen (ARSI, Instit. 225, f. 2-3, zwei Kopien). — Der neue Visitator N. Pimenta erhielt in seiner Instruktion, die General Acquaviva im November 1595 zusammenstellte, die Anweisung, sich wegen der Besitzungen einiger Kollegien Indiens zu erkundigen, da viele diesbezügliche Klagen gegen die Gesellschaft laut würden ; man solle vermeiden, daß solche an den König (Philipp) gelangten (ARSI, Instit. 117 II, 438v).

[251] Siehe DI IX 660-661.

Abschließend stellen wir noch einmal fest, daß die Beziehungen des Königs Philipp zu den Jesuiten Ostindiens und umgekehrt sehr vielseitig waren, daß beide Partner auf einander angewiesen waren, aber auch ihre je eigenen Interessen zu verfolgen trachteten.

SUMARIO

Con la muerte del cardenal Don Enrique (31-1-1580), rey de Portugal, se extinguió la dinastía de la casa de Avís. Entre los varios pretendientes al trono vacante quien se mostró más decidido, y acabó venciendo, fue el rey de España Felipe II, que había preparado desde mucho antes y por todos los medios su propia entronización. Con un gran ejército penetró en Portugal y el 25 de agosto de 1580 obtuvo en Alcántara, junto a Lisboa, la rendición de los adversarios. Permaneció en el país hasta 1583, y durante los diez años siguientes dejó el gobierno a su pariente el cardenal don Alberto de Austria. Con dificultad aceptaron los jesuitas portugueses la nueva situación, aunque en adelante los superiores mayores fueron hispanófilos. En la India Felipe II fue proclamado rey de Portugal el 3 de septiembre de 1581, al ser comunicada la orden por un correo terrestre. El provincial, Rui Vicente, y otros jesuitas, escribieron al nuevo General, Claudio Acquaviva, que el cambio se había realizado con tranquilidad, aunque con sentimiento, por no ser el soberano de la propia nación.

Ya antes del inesperado suceso, el provincial R. Vicente había enviado a Europa un procurador extraordinario en la persona del padre Alonso Pacheco, español, el cual se encontraba en España y Portugal al tiempo del cambio. Vio una providencia divina en este hecho, que precisamente fuese un español el representante de la India portuguesa ante el nuevo rey, el cual no se mostró benévolo hacia los jesuitas portugueses. Pero Pacheco consiguió la confirmación de ciertos privilegios y la obtención de otras gracias para las misiones de los padres en Oriente. El nuevo provincial, Francisco Martins, murió durante el viaje a la India, de donde estaba ausente el visitador A. Valignano, gran amigo de los españoles, quien habría de reconciliar a Felipe con aquellos súbditos que se suponían menos favorables a su persona, aunque, como se ha dicho, el provincial R. Vicente no halló ninguna dificultad seria. Facilitó mucho la adhesión a Felipe su extraordinario prestigio como gran propagador de la fe católica y como afortunado guerrero; así que todos, desde Etiopía hasta el Extremo Oriente, confiaban en su « poder», palabra muy usada entonces.

En tiempos de Don Felipe se intensificaron las relaciones entre la India y Europa, usando frecuentemente el virrey de Goa, para enviar cartas, la vía terrestre, esto es, la del Medio Oriente, Sicilia e Italia. En el Archivo de Simancas se conservan todavía algunas cartas dirigidas a él por varios superiores y jóvenes japoneses, inducidos por Valignano; y en Goa, otras muchas enviadas por el virrey a su soberano, publicadas hace ya un siglo por Cunha Rivara en el « Archivo Portuguez Oriental». En cambio se ha perdido, para aquellos tiempos, la correspondencia del General Claudio Acquaviva con los jesuitas de Oriente.

Un tema importante por resolver era la fundación de la casa profesa del Bom Jesus, en Goa, habitada por los padres desde enero de 1586. Pudo alcanzar su consolidación con el favor del virrey y de Felipe, pese

a algunas fuertes resistencias, en especial de los vecinos franciscanos, de la Misericordia y de otros.

Los jesuitas se habían tenido que encargar de la administración del hospital real de Goa, especialmente desde el tiempo del virrey L. de Ataíde (1578-81). Por tratarse de una ocupación contraria al Instituto, se habían resistido enérgicamente, aunque con resultado incierto. El rey quiso que los jesuitas continuasen rigiéndolo, en bien de los soldados.

Mostró, en cambio, poco interés en ayudar al colegio de San Pablo, que estaba muy endeudado. Se trataba, ante todo, de la cuestión de los regalos que los príncipes y amigos no cristianos ofrecían al virrey, y que hubieran debido darse al colegio como ayudas de costa.

También tropezaba con dificultades el noviciado de Goa, en Rosário. Había recibido de don Pedro de Castro la donación de tres poblaciones tributarias suyas, adscritas, con título (simulado), al colegio de Cochín, pues éste podía aceptar bienes «raíces», pero no el noviciado. Felipe II de Castilla (I de Portugal) declaró inválida la donación ; después las discusiones se alargaron mucho todavía.

En favor de Cochín, su colegio y residencia, se pidió a Don Felipe que interviniese cerca del rey pagano, secreto perseguidor de los católicos, pero sin resultado alguno. Respecto a la residencia y al seminario de Vaipikotta, y a los prelados y cristianos de Santo Tomé, el rey se declaró favorable, pero sin dar muestras de ninguna «generosidad regia». También los jesuitas de Quilón, en Travancore, y los de Pesquería y las Molucas continuaban viviendo en su habitual pobreza. Para la nueva misión del padre Matteo Ricci y sus colaboradores Felipe se mostró más bien poco generoso ; y, pese a la fuerte presión de A. Valignano, no fundó el colegio en favor de la misión del Japón. Pero autorizó el comercio de la seda entre Macao y el Japón en beneficio de la misión japonesa.

En Macao otro padre español, Alonso Sánchez, rindió al nuevo soberano un servicio extraordinario : mandado por el virrey de las Filipinas a aquel importante puerto para proclamar allí rey a Felipe, tuvo pleno éxito.

Valignano había enviado a Europa, en 1582, a cuatro jovencitos nobles los cuales pasaron dos veces por España en su viaje hacia Roma y a su regreso al Japón ; Felipe se mostró muy generoso, recibiéndolos con grandes honores y pagando fuertes sumas para sus viajes. Más tarde el soberano recibió memoriales de algunos religiosos mendicantes en el sentido de que aquellos jóvenes no eran nobles, sino hijos de comerciantes. Otros escritos fueron enviados aquellos años al rey por personas poco benévolas hacia los jesuitas portugueses del Oriente. Algunos abogaban por la admisión de religiosos no jesuitas, especialmente de las Filipinas, como misioneros del Japón, donde se observaba la norma estricta de la separación de los dominios portugueses y españoles.

Para concluir, también los jesuitas y los católicos de Etiopía esperaban gran ayuda del rey cuyo advenimiento al trono habían saludado con tanto optimismo. Pero apenas alcanzaron más que las acostumbradas limosnas, aunque algo aumentadas, y buenas palabras y promesas.

En resumen, el nuevo rey no se mostró especialmente generoso con los jesuitas de Oriente. Se limitó a darles, según las obligaciones del Patronato, lo estrictamento necesario (que muchas veces ni siquiera les fue entregado por los subalternos, sabiendo éstos que los jesuitas no eran bienquistos por el soberano). De esta manera Don Felipe no fundó un solo colegio, aun habiéndosele ofrecido varias oportunidades para hacerlo. Ello no obstante, los jesuitas de la provincia de Goa se mostraron siempre leales hacia su nuevo monarca.

EL "MODO DE SER" GUARANÍ EN LA PRIMERA DOCUMENTACIÓN JESUÍTICA (1594-1639)

BARTOMEU MELIÀ S.I. - Missão Anchieta, Mato Grosso, Brasil.

El conocimiento del « modo de ser » y realidad cultural de los Guaraní es una cuestión preliminar y obvia para el análisis del proceso colonial, del que el proceso reduccional jesuítico no es sino una variante [1].

Para este conocimiento etnográfico de los Guaraní, la documentación jesuítica, aunque no única — está también la de otros clérigos, así como la de pobladores, soldados y funcionarios de la colonia — es ciertamente la que registra la mayor y más importante cantidad de datos.

---

[1] La importancia de la cuestión ha sido reconocida, aunque a partir de planteamientos diversos, por los autores que han tratado más detenidamente de las reducciones del Paraguay : Pablo HERNÁNDEZ (1913), MÉTRAUX (1943), MÖRNER (1953), FURLONG (1962), HAUBERT (1966), BRUNO (1966), SUSNIK (1966, 1971), NECKER (1979). « Es de gran importancia formar exacta idea del carácter y cualidades de los indios en general y de los Guaraníes en particular, si se quiere entender y apreciar debidamente la organización social entre ellos introducida por los jesuitas », HERNÁNDEZ, I, 1913 : 43. « Magnus Mörner, qui, dans une œuvre classique, a fait descendre sur terre les " paradis " jésuites en les situant dans leur contexte économique et politique, a remarqué qu'une compréhension sociologique de ces institutions n'était possible qu'avec une " connaissance exhaustive des conditions ethnographiques ". La validité de cette affirmation a été démontrée pour la première fois dans les études d'Alfred Métraux, Maxime Haubert et Branislava Susnik. Celles-ci ont notamment montré comment par plusieurs aspects les institutions des réductions ressemblaient à des institutions pré-colombiennes ; elles ont aussi mis en évidence le fait que la société *Guaraní* n'était pas une pâte infinement malléable entre les mains des " civilisateurs " jésuites et que ceux-ci durent s'adapter aux indigènes autant que ces derniers durent s'adapter aux missionnaires », NECKER, 1979 : 3. Sin embargo, a pesar de admitir que se trata de una cuestión fundamental, se carece todavía de una etnología guaraní aceptable. En el caso de algunos escritores eclesiásticos : Hernández, Furlong, Bruno, la presentación del indio guaraní da lugar a verdaderos despropósitos históricos alimentados por prejuicios racistas. « Los indios Guaraníes [...] eran un pueblo en estado de decadencia, que cada vez iba acercándose más a la degradación que llega a la semejanza con los animales irracionales [...]. [Los vicios] los habían reducido a la condición de no tener entendimiento de hombres adultos sino por intervalos. Sólo les quedaba la habilidad para las artes mecánicas », HERNÁNDEZ, I, 1913 : 83. Las páginas que el padre Furlong dedica al indio guaraní están también llenas de contradicciones y asertos gratuitos, explicables en quien considera como ideal de hombre al « europeo » (FURLONG, 1962 : 70-79). El padre BRUNO (1966) hereda el mismo tipo de prejuicios.

Fuentes documentales

Lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuitas respecto a los Guaraní se concentra de hecho entre los años 1594 y 1639, tomando como referencia límite dos documentos importantes : la carta del padre Alonso Barzana a Juan Sebastián (1594) [2] y la *Conquista espiritual* del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639) [3]. Es el período en el cual se dan los primeros contactos de los jesuitas con las naciones genéricamente conocidas como Guaraní, cuando se realizan « entradas » en regiones hasta entonces poco o nada « batidas del español », y se establecen nuevas reducciones.

La información etnográfica se halla, sobre todo, en aquellas cartas en las que se narra la fundación de las sucesivas reducciones [4]. Estas cartas de « fundación » presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por *vista de ojo* y de forma bastante directa e inmediata. Estas cartas son la fuente primera y principal. Y de paso hay que notar que es la menos citada — y probablemente también la menos conocida — por los mismos historiadores.

Junto a las cartas de los misioneros particulares que vivían *in loco* los sucesos del proceso reduccional, deben ser vistas las llamadas *cartas anuas* de los superiores provinciales [5]. Estas incluyen con frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los propios misioneros particulares del lugar y presentan la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuitas según los distintos lugares y momentos de sus relaciones con los indios. En una misma *carta anua* se puede leer la excelente acogida de los Guaraní a los jesuitas en un lugar, mientras que en otro los jesuitas son asesinados por los Guaraní, lo que indica la complejidad de factores que determinaban el comportamiento indígena frente a las nuevas formas de vida introducidas por los padres. Las *cartas anuas* presentan ya, eventualmente, una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los indios, con acentuadas intenciones apologéticas, pensando incluso en un lector europeo que debe quedar edificado con tanto heroísmo de los jesuitas,

---

[2] Publicada en FURLONG 1968.

[3] Usamos la edición más moderna : MONTOYA 1892.

[4] La mayor parte de esta documentación ha sido publicada en MCA. De menor importancia etnográfica son los documentos recogidos en la obra de Pablo PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, I (Madrid 1912). Para una historiografía jesuítica más completa, cf. Efraim CARDOZO, *Historiografía paraguaya*, I : *Paraguay indígena, español y jesuita* (México 1959). La obra de BLANCO 1929 trae documentos de la época de estos mártires de 1628.

[5] *Cartas anuas* 1927-29. Está todavía inédita la carta anua de 1632-34, del padre Diego de Boroa, « Anales de la Prov. del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34, a Nro. Muy Rdo. Padre Mucio Vitheleschi Prepósito General de la Comp.ª de Jhs. », manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Granada (España), Caja A 40, f. 249-308. Alguna de estas cartas anuas fue publicada ya en aquella época para « edificación » de todos : Adam SCHIRMBECK, *Messis paraquariensis a Patribus Societatis Jesu per sexennium in Paraquaria collecta annis videlicet 1638, 39, 40, 41, 42, 43* (Monachii ... 1649).

y maravillado con el modo de ser tan curioso de aquellos « bárbaros». Respecto a las cartas de los misioneros particulares, estas *cartas anuas* provinciales representan una versión más ideologizada.

Otra fuente documental para la etnografía guaraní de la época, de la cual prácticamente no se ha sacado todavía ningún partido, son los trabajos lingüísticos del padre Montoya, en especial el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) y las páginas dedicadas a los *nombres de parentesco* que figuran en el *Catecismo de la lengua guaraní* (1640) [6]. Está implícita en estos trabajos la mejor etnografía de los Guaraní tal como «se vivían» ellos mismos en su lengua, lugar privilegiado en el que se expresa la cultura de un pueblo.

La *Conquista espiritual* (1639) del mismo Antonio Ruiz de Montoya es la única crónica contemporánea de las primeras reducciones [7]. Viene a ser un memorial casi autobiográfico de las actividades de Montoya entre los Guaraní, que ilustra con detalle las diversas situaciones políticas y culturales a través de las cuales procedía la reducción.

Posteriormente a esta fecha referencial de 1639, la misma documentación jesuítica pierde relevancia en términos etnográficos [8]. El período de entradas y primeros contactos está prácticamente cerrado, y los cambios que se operan en las reducciones se refieren a traslados y reubicación de pueblos de indios ya reducidos. Consecuentemente los jesuitas hablan cada vez más de la evolución, progresos y problemas de los pueblos y doctrinas, mientras que las referencias al estado « primitivo» de los Guaraní se hacen menos frecuentes.

Metodología etnohistórica

De la lectura de las fuentes citadas ¿pueden extraerse datos suficientes y apropiados para la reconstrucción de la realidad cultural guaraní previa a los primeros contactos coloniales o por lo menos concomitante con ellos ?

---

[6] El *Tesoro* de Montoya será citado según la edición de París-Viena 1876. Cf. p. 318-329 de dicho *Catecismo*. Varios trabajos modernos han tomado el análisis de esta terminología de parentesco para una interpretación del sistema social de los Guaraní ; cf. FERNANDES 1963 : 201.

[7] Casi un siglo después se hizo de esta obra una versión en lengua guaraní, al parecer destinada a eventuales lectores indígenas : « Aba reta y caray eỹ baecue Tupã upe ynemboaguiye uca hague Pay de la Comp.ª de Ihs poromboeramo ara cae... 1733 pipe S. Nicolas pe», que fue publicado bajo el título general de *Manuscripto guarani da Bibliotheca Nacional do Rio do Janeiro sobre a Primitiva catechese dos índios das Missões, composto en castelhano pelo P. António Ruiz Montoya, vertido para guaraní por outro padre jesuita, e agora publicado com a traducção portugueza, notas, e um esboço grammatical do abáñeê pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira*, en *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio do Janeiro*, 6 (Rio 1879), XVIII-366 p. Nos referimos a veces a esta versión, porque, a pesar de ser un texto « reduccional», deja trasparentar en la lengua guaraní formas de cultura auténticas.

[8] DOBRIZHOFFER (I, 1967), ya en pleno siglo XVIII, ofrece todavía datos de primera importancia sobre los Guaraní del *Mba'e verá* ; en realidad se trata de la última entrada de los jesuitas en una región poco explorada, donde se encontraban los « monteses» del Tarumá, lugar donde se establecieron las últimas reducciones.

En la documentación ciertamente no se encuentra lo que pudiera ser considerado un tratado etnológico sobre cultura guaraní. No se cuenta para los Guaraní con aquella documentación relativamente bien sistematizada con que fueron dados a conocer los Tupinambá del área de colonización portuguesa y francesa [9].

De todos modos, las referencias respecto a los Guaraní de los siglos XVI y XVII, aunque dispersas y por lo mismo difíciles der se inventariadas y detalladas, no dejan de ser numerosas y ricas en contenido. Incluso, a pesar de lo dicho, no faltan algunas páginas en las cuales se presenta un cuadro general de cómo el jesuita llegó a ver lo que creyó más característico del modo de ser de los Guaraní. Así en la carta de Barzana (1594) se aborda expresamente algo de « su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos » [10]; el capítulo X de la *Conquista espiritual* responde precisamente al título de « ritos de los indios guaranís » [11]; un informe de un jesuita anónimo — que tal vez sea el padre Marcial de Lorenzana — presenta en 1620 una apretada síntesis del estado cultural y político en que se encuentran los indios relacionados con la colonia paraguaya [12]; y está también un fragmento de una carta de Montoya que trata un poco más detenidamente de las « fábulas y supersticiones que esta gente tiene » [13].

Pero lo más importante en la documentación conocida no son estos esbozos de cultura guaraní algo sistematizados, sino el conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción, como práctica propiamente cultural, que es al mismo tiempo práctica política, de los Guaraní frente a ese otro sistema que se introduce entre ellos y pretende mudarlos. En la confrontación los dos sistemas se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan. Por eso mismo las cartas, las de fundación sobre todo, tienen que ser leídas a modo de diario de campo que recoge impresiones inmediatas, casos particulares, anécdotas, contrastes llamativos, sin que haya habido tiempo para formular una visión de conjunto y mucho menos sistematizar los conocimientos en una totalidad integrada, como podría desear un etnólogo actual. Aun así, muchos de estos escritos misioneros superan — como hacía notar Malinowski a propósito de misioneros de otras latitudes y de época mucho más moderna [14] — a la mayoría de relatos tenidos como científicos, en plasticidad, vivacidad y realismo. Los detalles, las reflexiones directas, los imponderables de la vida real que se acumulan en las páginas misioneras son tantos que constituyen una buena base para una reconstrucción de la realidad, con tal de que se aplique una metodología y unas reglas de interpretación adecuadas.

---

[9] Trabajando sobre esa documentación, MÉTRAUX (1928, *a* y *b*) y FERNANDES (1963; 1970) escribieron obras hoy clásicas, y modelo de síntesis de etnología histórica.

[10] Cf. FURLONG 1968 : 93.

[11] MONTOYA 1892 : 49-54.

[12] MCA I, 1951 : 166-174.

[13] Anua de 1628, en MCA I, 1951 : 272-275.

[14] MALINOWSKI 1976 : 33.

Tal vez la clave hermenéutica más importante para abordar la lectura de la documentación jesuítica es la que tiene en cuenta su «reduccionismo»[15]. Los jesuitas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de « reducción a vida política y humana» del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.

Desde el punto de vista etnográfico el reduccionismo opera sobre todo de dos modos : fragmentando la realidad y traduciéndola a otras categorías. De hecho las dos operaciones se condicionan mutuamente. Los datos consignados en los documentos escritos son fragmentarios, no sólo porque no abarcan todos los aspectos de la vida real de los Guaraní — limitación inherente de suyo a cualquier intento de documentación etnográfica —, sino porque no dejan de ver esa realidad ya traducida según las categorías propias del observador, que en ningún momento se desprende de su condición de « reductor». Al hacer la traducción de la realidad guaraní a la mentalidad misionera de aquel momento histórico, esa realidad en seguida es relativizada, connotada y modificada a partir de un sistema de significado ajeno. Los problemas de fragmentación y traducción reductiva son comunes a casi toda la literatura etnográfica, y no exclusivos de esta literatura jesuítica aquí considerada.

Lo específico de la «reducción» jesuítica está en el modo concreto como serán determinados los aspectos de la realidad guaraní que deben ser reducidos, como serán conceptuados y como serán tratados « políticamente», es decir, a través de actos que pretenden decididamente el cambio cultural. La realidad guaraní es vista no tanto en sí, cuanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es de hecho el hombre « reducido». Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre « reducido». Esta ideología connota y especifica la documentación jesuítica sobre los Guaraní, aunque en distinto grado según los aspectos tratados.

De este modo se puede considerar que el « reduccionismo » no se extiende ni es aplicado uniformemente de la misma manera sobre todo el campo etnográfico. Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción. Tales eran ciertos comportamientos rutinarios o elementos de cultura material, los cuales podían ser considerados como más neutros, y así son presentados más objetivamente. Otras formas, en cambio, eran inmediatamente juzgadas como incompatibles con la «vida política y humana». Tales eran la desnudez, la poligamia, las «borracheras» y los ritos «supersticiosos», las «hechicerías» y la antropofagia, y así eran vistas e ideologizadas negativamente.

De hecho, sin embargo, siendo la « reducción» un proyecto global, afectaba prácticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades

---

[15] Cf. MELIÀ 1978a : 541-548.

de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y «criticado» desde el punto de vista reduccional ; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero sí lo relativiza [16].

Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptuar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional, sin que se deba descontar el cansancio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor [17]. Mientras un misionero describe la gran abundancia de los Guaraní, otro no comenta sino su penuria y lo desabrido de sus comidas [18]. Es un ejemplo, entre otros, de la subjetividad documental del misionero.

Admitida la posición reduccionista, que afecta tanto al contenido como a la forma de la documentación jesuítica colonial, ¿ sería todavía posible revertir los datos de que se dispone hacia la búsqueda de una totalidad guaraní? En otros términos, ¿ se puede, con los elementos etnográficos de la documentación jesuítica, reconstruir una etnología guaraní?

---

[16] Es un hecho que, ya para aquella época, había jesuitas que, « etnográficamente » hablando, sabían « colgar su hamaca en el lugar adecuado» (para usar la expresión de MALINOWSKI 1976 : 26), y otros, no.

[17] Se puede admitir con MALINOWSKI (1976 : 33) que, « cuando un comerciante, funcionario o misionero establece relaciones activas con los nativos, es para transformarlos, influenciarlos o usarlos, lo que hace imposible una observación verdaderamente imparcial y objetiva, e impide un contacto abierto y sincero» ; pero, contra el mismo etnógrafo, pensamos que tampoco es objetiva la posición de aquel que, « viviendo en la aldea, sin otras responsabilidades que no sean las de observar la vida nativa, ve las costumbres, las ceremonias y los intercambios por muchas veces».

[18] «Siembran [...] maíz, mandioca y otras muchas raíces y legumbres, que ellos tienen muy buenas : dase todo con grande abundancia», MCA, I : 166. « Aunque a los Padres les falte, como suele casi siempre, el socorro de limosna del Rey, no les faltan las limosnas de estos buenos indios, que todos los días traen a casa de su voluntad las legumbres, el pescado, la fruta silvestre, la miel también silvestre, con lo que tienen, con lo que a los Padres les sobra», MCA I : 214. Pero otro misionero se expresa de este modo : « No hay año ninguno en que estos pobrecitos naturales no padezcan mil calamidades y desventuras de hambre, frío, enfermedades y mortandades, de que abundan todas estas pobres tierras, causadas sin duda ya del poco gobierno y traza que tienen en cuidar de sus comidas, pues sólo están solícitos del día de hoy... [Sigue una descripción enteramente prejuzgada sobre práctica indígena de las actividades de subsistencia]. La comida es del mismo jaez ; la ordinaria es un triste vino, que hacen de maíz mascado y cocido en una poca de agua (y éste es el sumo regalo, y lo que más apetecen), o unos pocos de frijoles cocidos con mera agua, sin otro recaudo ni especies ; y cuando quieren variar, es con una harina que hacen de raíces podridas de propósito, que sólo el mal olor que tiene nos ahuyenta de ella. [El misionero se extiende en comentarios negativos sobre hábitos indígenas que le repugnan y que quisiera mudar]. Si queremos regalarlos, con la pobreza que tenemos, y quitárnoslo de la boca por dárselo, no lo amostran ni comen. Antes dicen muchos o todos que nuestras comidas les matan [...] ; estos desdenes [...] nacen [...] no de mala voluntad, sino de poco caudal y entendimiento, criado entre montes, sin otro magisterio que el de los brutos animales», MCA IV : 80-82.

De dos recursos parece que se puede echar mano. Uno consiste en la lectura atenta de las mismas fuentes, comparando textos análogos, analizando las divergencias, intentando desideologizar los trazos más prejuzgados, valorando la mayor o menor autenticidad de los diversos autores, a fin de reencontrar las constantes de la visión que los jesuitas hayan podido tener de los Guaraní.

Con el otro recurso se intenta semantizar distintamente los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la totalidad cultural de los Guaraní actuales. No se trata de buscar simples coincidencias ni de superponer rasgos semejantes, ya que entre los Guaraní actuales y los «históricos» media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos ; sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní. Los conocimientos que se tienen de la cultura guaraní actual, gracias a los trabajos de Nimuendajú, Cadogan y Schaden, permiten apelar a este recurso con seriedad [19].

Ñande reko

Discernidas, pues, las fuentes y determinado el recurso metodológico, ¿cómo se presenta en ellas la realidad cultural guaraní? Sin entrar en el análisis diferenciado de los principales aspectos fundamentales de la cultura guaraní, lo que rebasaría los límites de este ensayo, se puede detectar en la documentación examinada una categoría que parece realmente esencial en el pensamiento y en la expresión de los Guaraní «históricos», y que también aparece con la misma importancia en los Guaraní actuales. Es la noción de *ñande reko*, que puede ser traducido como « nuestro modo de ser», pero que encierra también otros significados.

Hay que decir que este «modo de ser» guaraní viene explicitado sobre todo cuando se da la confrontación de dos modos de ser, el de los Guaraní y el traído por la colonización hispánica, de la cual el de los jesuitas es sólo una variante. Las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los indios se sienten amenazados en su propia identidad ; es en el momento en que van a ser « reducidos » cuando ellos más se declaran irreductibles, y justifican su posición — y su reacción — apelando a su «modo de ser», es decir, a su cultura particular y diferente y a su identidad específica.

Véase por ejemplo cómo se articula, en 1628, la oposición guaraní a la entrada « colonial» del misionero en términos precisamente de irreductibilidad cultural. Habla Potirava, intentando convencer a Ñesú, dirigente religioso de aquel lugar, para que rechace la intromisión misionera : «Yo no siento mi ofensa ni la tuya ; sólo siento

---

[19] Cf. NIMUENDAJU 1914 (y 1978) ; CADOGAN 1959, 1971 ; SCHADEN 1954 ; MELIÀ-GRÜNBERG 1976.

la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. ¿ Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad ? [...] ¿ No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva ? Pues ¿ por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios, y, lo que se peor, a nuestros sucesores, a este dismulado cautiverio de reducciones ?» [20]

La autenticidad de este discurso viene apoyada en el hecho de que también Montoya, en su *Conquista espiritual*, lo trae. Su versión es distinta, pero mantiene las mismas ideas fundamentales [21].

Cuando un jesuita intentaba fundar reducciones en el Itatín, « uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser (su frase es ésta) al que sus abuelos heredaron» [22].

Varios pasajes de la ya citada *Conquista espiritual* expresan dramáticamente en qué términos se daba el conflicto cultural y político, lo que permite inferir cómo los Guaraní, sobre todo los « hechiceros», en realidad los chamanes, conceptuaban su cultura en contraposición con la nueva y extranjera.

« Los demonios nos han traído a estos hombres — decía uno de estos dirigentes a su gente —, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas». Y, enfrentado con los mismo misioneros jesuitas, « salió diciendo a voces : Ya no se puede sufrir la libertad de éstos, que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo» [23].

Otro chamán, siempre en la versión del padre Montoya, se expresaba de este modo contra la reducción : « Vivamos al modo de nuestros pasados ; ¿ qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia ? Por cierto que es locura que, dejadas las costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir» [24].

Como puede verse en los textos citados, hay una referencia continua al *modo de vivir* y al *ser* propio de los Guaraní. Esta referencia normativa a un modo de ser específico está en el centro de todas las argumentaciones de aquellos Guaraní «históricos». Los jesuitas, al recoger estos propósitos, tienen interés en señalar que este lenguaje es del todo auténtico, al añadir ellos mismos entre paréntesis que «así llaman ellos a su modo de ser antiguo» y que « su frase es ésta».

La palabra que se adivina directamente detrás de estas expresiones en castellano es el término *teko*. Según Montoya, en su *Tesoro de la lengua guaraní*, se atribuyen a *teko* estos valores semánticos : « ser, estado de

---

[20] BLANCO 1929 : 525. [21] MONTOYA 1892 : 228.

[22] *Carta anua de 1632-1634*, ms. en la Biblioteca Universitaria de Granada, Caja A 40 : f. 273.

[23] MONTOYA 1892 : 57-58. [24] MONTOYA 1892 : 221.

vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito». Las ejemplificaciones lexicográficas que añade Montoya explicitan todavía más su sentido : « *Teko'a* : cogerle su costumbre, imitar [...]. *Teko katu* : buena vida, libre. *Teko katu* dicen a los salvajes, que viven como bestias. *Teko katu ahê* : éste es un salvaje [...]. *Teko yma* : proceder antiguo. *Teko yma nde heja aguyjetei* : es bien dejar las costumbres antiguas. *Oñemboeko yma angaipávari* : ha hecho callos en el pecado» [25].

El traductor al guaraní de la *Conquista espiritual*, allí donde el castellano decía «costumbres» y «modo de vivir», restablece la expresión *ñande reko* — o formas derivadas —, sabiendo perfectamente que ella reproduce adecuadamente la expresión original del discurso indígena y que es bastante improbable que se pueda haber usado otro modismo en su lugar : « Ñande ruveta ha'e ñande mongakuaa haguérami ñote ke jaiko xe ryvy reta... Mba'e ramo pãnga ãva'e ñande Pa'i nombokatui *ñande reko* ijojaeteramo jepe ñande ypykue jeesaereko hague rehe ? Mba'e ramo pãnga ko ñande jekohu aguyjei katu habangue omokañy mota rau ñande hegui *teko pyahu* ase moãngapyhy katu habeỹ rehe ñande mbojepokuaa aubo. Kone ñande rekorã xe ryvy reta ?» [26].

Al recuperarse en este texto la expresión guaraní, aparece todavía más clara la confrontación de dos modos de ser, de dos culturas : el *ñande reko* tradicional y el *teko pyahu*, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los Guaraní.

El capítulo que en la misma *Conquista espiritual* llevaba el título de « Ritos de los indios guaranís», recibe la siguiente versión : *Ikarai e'ỹ va'e rekokue rau*, que significaría literalmente : Detestable antiguo modo de ser de los no cristianos [27].

La existencia y la conciencia expresa de un modo de ser guaraní específico es un dato que aparece con bastante frecuencia en la documentación examinada.

Aquí conviene anotar que la referencia a un *teko* como forma de vida propia y como definición de identidad es también una constante en la expresión de los Guaraní actuales, especialmente cuando marcan su diferencia frente a otras sociedades que continúan amenazando su libertad y su derecho a ser ellos mismos.

Los Paĩ-Tavyterã, que no son otros que los antiguos Guaraní del Itatín, designan su auténtico y verdadero modo de ser como *teko katu* :

> « Por lo que hemos podido escuchar, los Paĩ conciben el *teko katu* como regla de lo que el Paĩ es y hace, o mejor dicho, de lo que debe ser y debe hacer. El *teko katu* lo constituyen una serie de ideas, de categorías, de leyes y normas, pautas de comportamiento y actitudes que son las que definen el modo de ser paĩ. Para el Paĩ el *teko katu* es una especie de conciencia que configura además su identidad ... Cuando el Paĩ se piensa como tal Paĩ, lo hace según el sistema y palabras del *teko katu*» [28].

---

[25] MONTOYA 1876 : f. 363-364v. Transcribiremos todas las citas en guaraní según la ortografía establecida por el padre A. Guasch sin mudar, por supuesto, la forma de las palabras. Los vocablos no acentuados gráficamente son oxítonos.

[26] *Manuscripto* 1879 : 310. Cf. nota 7. El subrayado de este texto es nuestro.

[27] *Manuscripto* 1879 : 106. [28] MELIÀ-GRÜNBERG 1976 : 186-87.

En Montoya el significado primero de *teko katu* es también: «buena vida, libre», pero ejemplifica en seguida: «*teko katu* dicen a los salvajes que viven como bestias»[29]. Con ello no hace sino confirmar que los Guaraní no reducidos, y que tampoco querían reducirse, definían su autenticidad y su identidad en términos de *teko katu*; sólo que, a través de un proceso semántico que la historia colonial reproduce frecuentemente, lo más cualificado de una cultura, en este caso el *teko katu*, pasa a ser objeto de desprecio y tenido como signo de salvajismo y barbarie.

Un espacio cultural

Aun teniendo en cuenta que los discursos indígenas han sufrido transposiciones e inflexiones reductivas, todavía es posible observar que el *teko* guaraní es presentado según dos categorías principales: la espacialidad y la tradición.

El modo de ser guaraní estaría ligado esencialmente al modo como los indios vivían su espacio geográfico. Datos de la época confirman el hecho de que los Guaraní estaban «viviendo a su antigua usanza, en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros»[30]. Es esta forma de organizarse en el espacio la que los ilirigentes guaraní consideraban como una estructura esencial de su cultura, aunque tal vez no tenían de ella una conciencia tan explícita antes de que se los indujera, más o menos impositivamente, a «reducirse», es decir, a aceptar una nueva configuración espacial[31]. Ciertamente la «reducción» como pueblo, y el espacio que ella producía, se diferenciaban profundamente del *tekoha* guaraní, el lugar donde hasta entonces se había realizado y producido la cultura guaraní. Entre los Paï actuales, el *tekoha* consiste en el complejo de casas-chacras-monte dentro del cual vive una comunidad semi-autónoma. El *tekoha*, según estos Guaraní actuales, es «el lugar donde vivimos según nuestras costumbres»[32].

El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los *tekoha*, tal como se conocen a través de la etnografía moderna; de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló.

En aquel «informe de un jesuita anónimo» de 1620 se dice de los Guaraní que «es gente labradora, siempre siembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chácara [...]. Habitan en casas bien hechas, armadas encima de buenos horcones, cubiertas de paja; algunas tienen ocho y diez horcones, y otras más o menos, conforme el cacique tiene los vasallos, porque todos suelen vivir en una casa [...]. Sus poblaciones, antes de reducirse, son pequeñas, porque como siempre siembran en

---

[29] MONTOYA 1876: f. 364.
[30] MONTOYA 1892: 29.
[31] Cf. MELIÀ 1978 b: 157-167.
[32] MELIÀ-GRÜNBERG 1976: 218.

montes, quieren estar pocos, porque no se les acaben, y también por tener sus pescaderos y cazaderos acomodados» [33].

Montoya es más escueto, pero por esto mismo resalta todavía más la relación entre estructura espacial y forma de gobierno: «Vivían y viven hoy los gentiles en poblaciones muy pequeñas, pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar [...], con ella agregan gente y vasallos» [34].

Un *tekoha* paĩ actual se presenta con las siguientes características: « Su tamaño puede variar en superficie [...] y en la cantidad de familias (de 8 a 120 en los casos extremos), pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvixa*) y político (*mburuvixa*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* y *mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (*aty guasu*). El *tekoha* tiene una área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos y ríos y es propiedad comunal y exclusiva (*tekohakuaaha*) [...]. El *tekoaruvixa* es autoridad religiosa, siempre varón, y generalmente de edad, y es el vicario y lugarteniente de Dios-Creador, *Ñane Ramõi Jusu Papa*, quien es el *tekoaruvixa pavẽ* [...]. Él es también responsable del bienestar moral (*teko ñemboro'y*) y social (*teko johayhu*, *teko joja*) en su *tekoha*, y tiene la obligación de purificarse junto con su comunidad en los rezos (*oñemboro'y ojehe oñembo'epe*). Por eso la principal condición para ser *tekoaruvixa* es su bondad reconocida (*marangatukue*, *arandukue ha ipoxy' ỹngue*)» [35].

Aunque tal vez no se puedan aplicar sin más todas las características del *tekoha* paĩ actual a las formaciones guaraní antiguas — había ya entonces como ahora diferencias « dialectales » entre las distintas naciones guaraní — el texto etnográfico moderno aquí transcrito hace entender más específicamente cómo la categoría de *tekoha*, lugar de modo de ser, de cultura, de *teko*, significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní. En otros términos: la categoría de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir, con los mismos dirigentes guaraní, que sin *tekoha* no hay *teko*.

Éste el razonamiento de Potirava: « La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados » [36].

---

[33] MCA I: 166-167. [34] MONTOYA 1892: 49.

[35] MELIÀ-GRÜNBERG 1976: 218-219.

[36] MONTOYA 1892: 228-229. Un texto de C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Trópicos* (São Paulo 1957: 230-231) ilustra, aunque a propósito de una estructura aldeana muy diferente de la de los Guaraní, la importancia de la categoría espacial: « La distribución circular de las casas en torno de la casa de los hombres es de tal importancia, en lo que se refiere a vida

Tierra sin mal

Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también aquel modo particular de vivirla que es la migración. En los textos históricos aquí considerados, el *teko* guaraní se afirma como localización libre frente a la concentración impuesta por el sistema de encomiendas o por la reducción; el aspecto migratorio del modo de ser guaraní no aparece claramente, aunque implícitamente no queda excluido. Mudar de lugar para hacer chacras nuevas o para mejor aprovechar los recursos naturales, no exige necesariamente migración propiamente dicha, pero ciertamente la incentiva. De hecho se tienen datos de migraciones todavía en tiempos « históricos » y son numerosas las muestras arqueológicas que atestiguan grandes desplazamientos de las naciones guaraní [37].

Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que se refiere a los Guaraní de esa época, que « todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno a la Tierra sin mal» [38].

En el *Tesoro* de Montoya la expresión *yvy marane'ỹ* aparece traducido como «suelo intacto, que no ha sido edificado»; y *ka'a marane'ỹ*, como « monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado» [39]. Estas acepciones indican un uso ecológico y económico, que dista bastante del significado religioso y místico de «tierra sin mal» con que reaparece la expresión *yvy marane'ỹ* entre los Guaraní actuales [40].

El tema de la «tierra sin mal» es demasiado complejo para que pueda ser tratado brevemente. Se sugiere, sin embargo, la hipótesis de que, si *yvy marane'ỹ* en la acepción más antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgen, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos desplazamientos de los Guaraní [41]. La historia semántica de *yvy marane'ỹ*, de suelo virgen hasta « tierra sin mal», probablemente no está desligada de la historia colonial que los Guaraní han tenido que soportar.

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos. *Yvy marane'ỹ* se convertía en « tierra sin mal», tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada.

---

social y práctica de culto, que los misioneros salesianos [...] percibieron luego que el medio más seguro para convertir a los Bororo consistía en hacerles abandonar su aldea por otra en la que las casas estuviesen dispuestas en líneas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que administra un argumento a su saber, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso fuesen demasiado complicados para dispensarse del esquema que el plano de la aldea hacía patente y cuyos contornos refrescaban perpetuamente sus gestos cotidianos».

[37] MÉTRAUX 1927; SUSNIK 1975 (especialmente los mapas).

[38] CLASTRES 1978 : 51.

[39] MONTOYA 1876 : f. 209v.

[40] NIMUENDAJU 1978 : 116-128.

[41] FERNANDES 1963 : 107.

Por los caminos de la tradición

Otra categoría con que los Guaraní daban razón de su *teko* era su ser tradicional. Si la espacialidad estructuraba el sistema en términos sincrónicos, la tradición lo colocaba en el eje de la diacronía, lleno de pasado y preñado de futuro. Los Guaraní apelaban continuamente a las « expresiones colectivas anteriores », para usar una expresión de Florestan Fernandes a propósito de la educación tupinambá [42]. En este sentido se pueden interpretar expresiones como « ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres », « el ser que sus abuelos heredaron », « el buen modo de vivir de nuestros antepasados ». Es cierto que este modo de hablar, tal como está documentado, aparece casi exclusivamente como reacción contra la novedad subversiva que es la invasión del mundo colonial ; pero no se reduce a ella. La tradición no nace en el momento de la confrontación ; la tradición, como « comportamiento sacramentado » [43], está presente antes, durante y después del accidente colonial.

El contenido de la tradición guaraní lo registra, en parte, la documentación jesuítica al recoger detalles etnográficos de todo orden que el misionero sólo sabe explicar como costumbre inveterada, hábito antiguo o condición recibida. Son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misionero, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní : desnudez, comidas raras, práctica de la «couvade», poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre tradición guaraní y racionalidad.

El *teko katu*, que Montoya no desconocía significar «vida buena y libre», pasó a ser semantizado en la vida misionera como comportamiento salvaje y hasta bestial: «*teko taku* dicen a los salvajes, que viven como bestias» [44]. Está claro que con este sentido peyorativo de *teko katu* se pretende denigrar a los « selvícolas », a todos aquellos que en la selva viven todavía como Guaraní libres. Una ideologización análoga fue aplicada a la expresión *teko yma*, « proceder antiguo », dándose de ella las siguientes frases ilustrativas : « *teko yma nde heja aguyjetei*, es bien dejar las costumbres antiguas. *Gueco yma nderari año oiko*, no deja su costumbre antigua. *Oñemboeko yma angaipávari*, ha hecho callos en el pacado » [45]. Se ve cómo en la conceptualización misionera existe una tradición antigua, pero que debe ser abandonada ; ella viene a ser asimilada con el pecado.

Por supuesto que las frases seleccionadas por Montoya en su *Tesoro* no tienen valor axiomático, pero no dejan de tipificar lingüísticamente la mentalidad misionera respecto a la cultura tradicional de los Guaraní. Más aún : los indios « reducidos » son inducidos a pensar del mismo modo sobre sus antiguas usanzas, su proce-

---

[42] FERNANDES 1975 : 34. [43] Ibidem. [44] MONTOYA 1876 : f. 364/358.
[45] MONTOYA 1876 : f. 364v/358v.

der antiguo, en fin, su tradición. Cuando, por ejemplo, el chamán Guyraverá se va convirtiendo, se dirá de él que «va perdiendo su ser y se va humanando» [46], mientras que el retorno a la tradición es considerado negativamente : «se huyeron tres tropas de indios — cuenta un misionero — a sus tierras antiguas, a meterse por aquellos montes a vivir como salvajes, sin acordarse más de Dios» [47].

Por supuesto que para los mismos Guaraní el «antiguo modo de proceder» y la tradición tienen otro sentido, como se entrevé en los mutilados discursos que los jesuitas transcribieron. La tradición, lejos de ser un desafío a la racionalidad, la sustenta y la justifica. La tradición es algo más que comportamiento habitual, y no se reduce a una repetición rutinaria de actividades. La tradición muestra su carácter normativo basado sobre la sacralidad de las experiencias y las palabras primigenias, y tiene también un carácter paradigmático, que viene sancionado por los ejemplos de los antepasados. La tradición echa sus raíces en la mitología, pero se procesa concretamente a través de quienes la vivieron durante un largo período de tiempo : los « abuelos». De este modo, en la tradición convergen perennidad e historia.

Concretamente, son dos las herencias tradicionales sobre las que los Guaraní de esta documentación más insisten, sin duda por considerarlas más amenazadas en ese momento : la poligamia y la práctica ritual.

Poligamia tradicional

La poligamia — pero no se olvide que se está limitado por el punto de vista del misionero — aparece en boca de los Guaraní como la más tradicional de sus estructuras fundamentales :

« Hermanos y hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres ; enciérrannos en una casa (iglesia había de decir), y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron ; ellos tuvieron muchas mujeres, y éstos nos las quitan, y quieren que nos contentemos con una ; no nos está bien esto ; busquemos el remedio de estos males» [48]. En los varios discursos de este cacique-chamán, que reproduce la *Conquista espiritual* de Montoya, poligamia y tradición se confunden. Discutiendo con los misioneros, les decía : « Vosotros no sois sacerdotes, enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición [...]. Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían, sin que nadie les fuese a la mano [...], y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer» [49].

---

[46] MCA I : 302.

[47] MCA IV : 96. Este modo de pensar sobre la vida libre de los indios perdura hasta la actualidad ; los indios son continuamente acosados, capturados y hasta matados, bajo la especie de hacerlos entrar en la civilización. Cf. MELIÀ-MIRAGLIA-MÜNZEL 1973 (especialmente p. 48-50).

[48] MONTOYA 1892 : 61. [49] MONTOYA 1892 : 58. Cf. supra, notas 23 y 24.

La existencia de la poligamia la atestigua Montoya : «conocimos — dice él — algunos de estos [caciques] que tenían a 15, 20 y 30 mujeres» [50]. De hecho, los misioneros de los pueblos de Loreto y San Ignacio, entre ellos el mismo Montoya, pensaban que la poligamia estaba tan arraigada entre los Guaraní, que era mejor no problematizarla de entrada : « todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, [pero] en el sexto [mandamiento] guardamos silencio en público [...]. Duró este silencio dos años» [51].

Hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura : « honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad» [52].

Se sabe que la poligamia de los Tupinambá, como sistema de intercambio social de mujeres, estaba también relacionado con la organización social y política y con actividades económicas propiamente femeninas [53].

Montoya relaciona de hecho la poligamia con la economía al decir que a los caciques « sirven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos las apetecen» [54].

La indicación de Montoya sobre que « su autoridad y honra la tenían [los caciques] en tener muchas mujeres y criadas» [55], permite asumir una conclusión como la de Florestan Fernandes respecto a los Tupinambá : « El análisis de los datos disponibles muestra que había una relación muy íntima entre el número de esposas de un individuo y su posición en la jerarquía tribal [...]. [Existiría] una conexión causal entre la poliginia y el sistema tribal de relaciones económicas. De hecho, razones de orden económico impulsaban a una pareja a procurar atraer otras mujeres a su convivencia» [56].

Por otra parte, el número de mujeres de 15 a 30 para un hombre era excepcional. Los casos concretos de poligamia que refieren las

---

[50] MONTOYA 1892 : 49.

[51] MONTOYA 1892 : 55. El sexto mandamiento se refiere generalmente a la fornicación, pero en el contexto se entiende de la poligamia. Antes que los jesuitas, los franciscanos, en su trabajo de reducción de los Guaraní, « les quitaron muchas supersticiones de que usaban, y abusos que tenían, en especial uno, que era que todos generalmente estaban con cinco, seis y más mujeres ; les dieron a entender que no habían de tener más de una mujer legítima, conforme nuestra ley católica y cristiana, lo cual hicieron los Indios» (citado por NECKER 1979 : 77). La documentación jesuítica casi no habla de homosexualidad, que probablemente existía entre los Guaraní, como entre los Tupinambá ; cf. MONTOYA 1878 : f. 362v /356v., item *tevíro* : sométíco. Cf. también FERNANDES 1963 : 159-161.

[52] MONTOYA 1892 : 61.

[53] Cf. FERNANDES 1963 : 239-242 ; 129-133. La división sexual del trabajo entre los Guaraní ha sido mantenida bastante estrictamente hasta los tiempos modernos. Cf. MÜLLER 1934 : 191 ; MELIÀ-GRÜNBERG 1976 : 205-206.

[54] MONTOYA 1892 : 49. [55] MONTOYA 1892 : 55.

[56] FERNANDES 1963 : 240-241.

fuentes dan cuenta de un número más limitado, sin excluir que la mayoría de los Guaraní no tenían sino una sola esposa [57].

No es extraño, pues, por todo lo anotado aquí brevemente, que los Guaraní pretendan preservar la poligamia como un valor cultural que echa sus raíces en una tradición aceptada, respetable, y nuclear para su sistema [58].

Danza ritual y resistencia política

« Óiganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras » [59], fue otro modo de apelar por la tradición. El *mbaraka* (el «calabazo» de que aquí se habla) y el *takua* como bastón de ritmo, son los dos instrumentos rituales por excelencia, del hombre y de la mujer respectivamente, usados en la danza y el canto. Estos dos instrumentos musicales tenían y tienen todavía hoy una importancia muy significativa en el complejo cultural tupí y guaraní [60]. *Mbaraka*, según Montoya, es un « calabazo, con cuentas dentro, que sirve de instrumento para cantar, y de ahí ponen nombre a todo instrumento músico » [61]. El bastón de ritmo de las mujeres está poco citado entre los Guaraní, y Montoya parece desconocerlo, dando de *takua* solamente los significados botánicos o aquellos relacionados con la cultura material [62].

Es curioso que la documentación misionera no recoge argumentaciones tan explícitas sobre danza ritual y tradición, como a propósito de la poligamia. Parecería que para los misioneros la mayor

---

[57] « En realidad, los Tupinambá vivían en régimen de monogamia ocasional y de poliginia ocasional», FERNANDES 1963 : 239. Lo mismo puede decirse de los Guaraní.

[58] En la historia de las reducciones misioneras se tiene no raras veces la impresión de que la conversión cristiana es encarada primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico, especialmente entre los caciques. Véase, por ejemplo, el caso de Guyraverá, en MONTOYA 1892 : 62.

[59] BLANCO 1929 : 447.

[60] MÉTRAUX 1928 a : 215-217.

[61] MONTOYA 1876 : f. 212v. « La condición indispensable para una danza payé es que por lo menos el payé tenga una maraca ; ésta se fabrica con una calabaza de capacidad variable, pero que suele ser de un litro o más. En su interior las maracas llevan las semillas negras de *ymau* [...]. Estas *mbaraka* son a menudo viejas herencias que pasan de padre a hijo. Me parece que su santidad y fuerza mágica reside especialmente en su "voz", es decir : en su sonido. Yo considero la *mbaraka* como símbolo de la raza guaraní [...]. Tan pronto la *mbaraka* suena, seria y solemne, parece invitar a presentarse ante la divinidad ; luego suena fuerte y salvaje, arrastrando los danzantes hacia el éxtasis ; más tarde, otra vez suave y temblorosa, como si llorara en ella el viejo anhelo de esta cansada raza por "nuestra madre" y por el reposo en la "tierra sin mal"», NIMUENDAJU 1978 : 99. Este modo de ver las maracas es, sin duda, más objetivo y guaraní que escucharlas, a la manera de algún misionero, como simples « calabazos que atruenan el aire», MCA IV : 95. La maraca fue incorporada como instrumento músico en la liturgia de las reducciones, como muestra el friso de los ángeles músicos de la iglesia de Trinidad (ver FURLONG 1962 : 482), pero ya desacralizada y desligada de su virtud chamánica.

[62] MONTOYA 1876 : f. 355v /349v. « El uso del *takuapu* (*takuára* de danza) es absolutamente común entre las mujeres : la *takuára* es un instrumento todavía más exclusivo de la mujer que el *mbaraka* lo es del hombre. También en este instrumento la « voz» es lo principal, pero tanto en capacidad de modulación como en fuerza mágica y nimbo religioso, queda muy por detrás de la *mbaraka*», NIMUENDAJU 1978 : 100.

oposición a la conversión y a la reducción era simplemente de orden moral, concretamente la supuesta lujuria inherente a la poligamia, y no de orden propiamente religioso. Sin embargo, como se verá, el comportamiento actuado por los Guaraní se presenta como el de un pueblo profundamente religioso, que encuentra en la danza ritual una expresión privilegiada de su ser.

« Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa [...] ; hasta hoy [...] tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen de día y de noche, por lo que vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras» [63].

El discurso de Potiráva, citado ya varias veces, opone la doctrina de los Padres a «los ritos y costumbres de nuestros antepasados» [64], y de nuevo hay que admitir que había captado lo que de más fundamental había en el conflicto entre dos modos de ser, de pensar y de expresarse.

Un payé, Juan Cuara, queriendo levantar la resistencia de los Guaraní guayreños contra la misión, argumentaba de modo parecido : « Vivid según vuestras antiguas costumbres, danzad y bebed. Celebrad el culto de vuestros antepasados» [65].

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores : « Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron ; porque, entre tanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre y de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima» [66].

Otras rebeliones de los Guaraní contra la dominación colonial se procesaban, no pocas veces, como vuelta a «sus ritos y ceremonias» [67]. El famoso levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré, en el año 1579, es un buen paradigma de lo que eran los movimientos de liberación guaraní y del lugar que en ellos ocupaba la danza ritual. Por donde pasaba, Oberá era seguido por una grande multitud de indios, que se negaban en adelante a servir a los españoles. Oberá prometía a todos la libertad. Cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días : « Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber — dirá el poeta Martín Barco de Centenera —, era éste : *Overa, overa, overa, pa'i tupã ñandéve, hije, hije, hije.* Que quiere decir : Resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos» [68].

---

[63] Carta del padre Alonso Barzana, de 1594, en FURLONG 1968 : 93.

[64] MONTOYA 1892 : 228-229. [65] DEL TECHO 1897, t. III : 179-180.

[66] Carta del clérigo Martín González, 5 de julio de 1556, en *Cartas de Indias*, Madrid 1877 : 632.

[67] Cf. NECKER 1979 : 75.

[68] Martín de BARCO DE CENTENERA, *La Argentina*. Poema histórico. Reimpresión facsimilar de la primera edición, Lisboa 1602. Buenos Aires 1912 : f. 159. La rebelión de Oberá representó un verdadero peligro para la frágil e insegura colonia española de aquellos años. El episodio figura con detalle en la historia de LOZANO (1873-75, t. III : 210-227). MÉTRAUX

Por supuesto que no son las rebeliones las que causan la danza ritual, siendo ésta una práctica religiosa anterior y no limitada a los momentos de crisis extrañas. Pero la danza sustenta la rebelión, dándole un adecuado cauce simbólico y emocional en la línea de la más auténtica tradición.

Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes reactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anticolonial.

> « Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos *jerokyhára* [danzantes], que andaban por los *tetãmini* [aldeas], los engañaban, diciendo que este pueblo se había de destruir, y que predicaban contra nosotros haciendo burla de lo que enseñábamos, y decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes, de los *itakyseja* [dueños de las piedras cortantes] y de los *yvytypo* [habitantes de los cerros], y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían, y que los primeros que habían de perecer habían de ser los vaqueros y los *yvyrapondára* [carpinteros] y los que se hacían cristianos, y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas» [69].

La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos [70] y como fueron revelados por la etnografía más moderna [71]. En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como el ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados.

(1967 : 23-26) lo comenta, dándole grande importancia. Cf. Melià 1969, t. I : 4-6. « La agitación socio-religiosa de Overá no era nueva al concepto de los guaraníes ; basta comparar el rol de los shamanes en la lucha de los guaraníes del Guayrá por la integridad frente a los invasores, o de los shamanes en la provincia uruguayense de los guaraníes. Hay que considerar los siguientes factores : la influencia de los payés andantes por las aldeas guaraníes y tupinambáes en la época de la cultura neolítica ; el poder de su oratoria ; el concepto siempre vivo de una extraposición de las almas de los shamanes ; su poder mágico basado en el principio de los " tupichuá ", un poder derivado del dominio de las fuerzas malignas y negativas como garantía de un destino seguro de la comunidad ; la misma idea de la búsqueda de una " tierra sin mal ", de " yvy mara'eỹ ", de una tierra sin peligros cataclísmicos y de una tierra parecida al destino de las almas definitivamente externadas, creaba una predisposición psicológica para que los guaraníes, viéndose amenazados por las vejaciones continuas de los nuevos conquistadores, recurrieran a sus " cantores y hechiceros " ; y aun no creyéndoles, como lo sucedió con frecuencia en dichas provincias norteñas, representaba tal agitación un desahogo y creaba una psicosis colectiva por la persistencia del ceremonial de danzas», Susnik 1965 : 223.

[69] MCA III : 106.

[70] MCA IV : 253-254. Cf. Melià 1975 : 126-127.

[71] Nimuendaju 1978 : 87-91 ; 173-176. Cadogan 1954 a : 57-60.

La categoría de los *jerokyhára*, según algunos textos, estaría subordinada a la de los grandes « hechiceros », siendo tal vez algunos de ellos meros ejecutores y guías de la danza : « Despacharon [los hechiceros] — se dice — a toda aquella tierra muchos discípulos suyos, que llaman *jerokyhára* [...], trayendo los que estaban en los pueblos, con danzas, bailes y cantos, diciendo en ellos cómo aquellos pueblos se habían de acabar, y todo lo demás que los hechiceros decían. Con esto la gente comenzó a temer, y muchos se iban del pueblo y dejaban perder sus casas, estándose en sus chácaras y pueblecillos » [72].

Una vez más la danza aparece como forma de resistencia contra la nueva cultura de reducción a pueblos, e implícitamente como afirmación de la propia identidad.

La existencia de *jerokyhára* de condición inferior a la de los hechiceros « profetas » no relega de ningún modo la danza a un segundo plano, ya que los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes « profetas » que nunca dejan ellos mismos de danzar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser.

La danza ritual, como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las más importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guaraní.

La importancia que tiene la danza ritual entre los Guaraní actuales, aun admitiendo procesos históricos que hayan podido influir en ella, permite entender por qué la cultura guaraní, ya desde los primeros tiempos en que pudo ser registrada documentalmente, apelaba tan dramática y fuertemente a esta forma de tradición : « Un problema que a todos preocupa ; un peligro que amenaza al grupo, aunque sólo sea en la fantasía del payé ; una epidemia ; una empresa común ; a veces, una simple sensación de malestar general inexplicable, y hasta el mero placer del espectáculo, reúne a los Apapokúva en su casa de danza » [73].

En este ensayo no es posible examinar exhaustivamente la danza ritual en relación con el sistema guaraní total, pero la documentación escogida como base de este trabajo permitiría, a pesar de sus lagunas y prejuicios, deducir algunas de sus formas y finalidades principales. El tema llevaría naturalmente al análisis del chamanismo guaraní, para lo cual abundan los datos, por la simple razón de que la actuación de los misioneros se desarrolla en buena parte como confrontación y respuesta a los « hechiceros », una « guerra de mesías », cuyos episodios son narrados con bastante detalle en las fuentes documentales [74].

---

[72] MCA IV : 254. Cf. también MCA IV : 272 ; MONTOYA 1892 : 273.
[73] NIMUENDAJU 1978 : 104.
[74] Cf. MÉTRAUX 1967 : 23-32 ; MELIÀ 1969, t. I : 5 ; 1975 : 122-123.

Tal vez lo más interesante de la documentación jesuítica del primer período reduccional está en que los Guaraní en ella tratados todavía llegan a transmitir de sí mismos una imagen bastante auténtica, estructurada sobre las categorías fundamentales de especialidad irreductible y de tradición firme.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCO, José María
1929 *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhí.* Buenos Aires.

BRUNO, Cayetano
1966-67 *Historia de la Iglesia en Argentina*, ts. I-II. Buenos Aires.

CADOGAN, León
1959 *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* São Paulo : Univ. de São Paulo, Fac. de Fil. Cienc. e Letras, Boletim 227, Antropologia 5.
1971 *Ywyra ñe'ery. Fluye del árbol la palabra.* Asunción : Centro de Estudios Antropológicos.

Cartas anuas
1927-29 *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús.* 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts. 19-20). Buenos Aires.

CLASTRES, Hélène
1978 *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani.* São Paulo.

DEL TECHO, Nicolás del
1897 *Historia de la provincia del Paraguay, de la Compañía de Jesús.* 5 vols. Madrid.

DOBRIZHOFFER, Martín
1967-70 *Historia de los Abipones.* 3 vols. Resistencia.

FERNANDES, Florestan
1963 *Organização social dos Tupinambá.* São Paulo. 2ª ed.
1975 *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.* Petrópolis.

FURLONG, Guillermo
1962 *Misiones y sus pueblos de Guaraníes.* Buenos Aires.
1968 *Alonso Barzana, S.J., y su carta a Juan Sebastián (1594).* Buenos Aires.

HAUBERT, Maxime
1966 *L'œuvre missionnaire des Jésuites au Paraguay (1585-1768). Genèse d'un paradis.* Université de Paris (thèse non publiée). 2 vols.

HERNÁNDEZ, Pablo
1913 *Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.* 2 vols. Barcelona.

LOZANO, Pedro
1873-75 *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* 5 vols. Buenos Aires.

MALINOWSKI, Bronislaw
1976 *Argonautas do Pacífico ocidental.* São Paulo.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis
1951 I. *Jesuitas e bandeirantes no Guairá* (1594-1640).
1952 II. *Jesuitas e bandeirantes no Itatim* (1596-1760).
1969 III. *Jesuitas e bandeirantes no Tape* (1615-1641).
1970 IV. *Jesuitas e bandeirantes no Uruguái* (1611-1758). Rio do Janeiro : Biblioteca Nacional.

Manuscripto
1879 « Manuscripto guaraní da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catechese dos Indios das Missões... », *Annaes da Bibliotheca Nacional*, VI (Rio do Janeiro), XVII-366 p.

MELIÀ, Bartomeu
1969 *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay.* 2 vols. Université de Strasbourg (thèse non publiée).
1974 *De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya : una substitución*, en *Acción*, 24 (Asunción) : 4-10.
1975 *Roque González en la cultura indígena*, en (Melià, B. ed.), *Roque González de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de 1600.* Asunción : 105-129.
1978 a *El guaraní y su reducción literaria*, en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Paris, 2-9 Septembre 1976.* Vol. IV. Paris : 541-548.
1978 b *Las reducciones jesuíticas del Paraguay : un espacio para una utopía colonial*, en *Estudios Paraguayos*, VI, 1 (Asunción) : 157-167.

MELIÀ, B. - GRÜNBERG, G. y F.
1976 *Los Paĩ-Tavyterã ; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, en *Suplemento Antropológico*, XI (Asunción) : 151-295.

MELIÀ, B. - MIRAGLIA, L. - MÜNZEL, M. y Ch.
1973 *La agonía de los Aché-Guayakí : historia y cantos.* Asunción.

MÉTRAUX, Alfred
1927 *Migrations historiques des tupi-guaraní*, en *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. XIX (Paris) : 1-45.
1928 a *La civilisation matérielle des tribus tupi-guaraní.* Paris.
1928 b *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní.* Paris.
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* Paris.
1979 *A religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis.* São Paulo. 2ª ed. port.

MONTOYA, Antonio Ruiz de
1876 *Gramática y diccionarios (Arte, Vocabulario y Tesoro) de la lengua tupi ó guaraní.* Viena - Paris.
1892 *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Bilbao.

MÖRNER, Magnus
1953 *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era.* Stockholm.

MÜLLER, Franz
1934-35 *Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*, en *Anthropos*, XXIX : 177-208, 441-460, 696-702 ; XXX : 151-164, 433-450, 767-789. Mödling.

NECKER, Louis
1979 *Indiens Guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800).* Paris.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel
1914 *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guaraní*, en *Zeitschrift fur Ethnologie*, XLVI (Berlin) : 284-403.
1978 *Los mitos de creación y de destruccion del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní.* Lima.

SCHADEN, Egon
1954 *Aspectos fundamentais da cultura guaraní.* São Paulo. (3ª ed., 1974).

SUSNIK, Branislava
1965 *El indio colonial del Paraguay.* I : *El Guaraní colonial.* Asunción.
1966 *El indio colonial del Paraguay*, II : *Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803).* Asunción.
1971 *Apuntes de etnografía paraguaya.* Parte 1ª. Asunción. 6ª ed.
1975 *Dispersión tupi-guaraní prehistórica. Ensayo analítico.* Asunción.

SUMMARY

The author attempts in this article to present a brief ethnological account of the Guarani in Colonial Paraguay, by drawing on Jesuit documents (1594-1639).

Such sources of the period when the first contacts were made with the Indians and the Reductions were established give us an abundance of information, even though it is of a disparate and unsystematic nature. In order to systematize the information, it is necessary to follow a rigourous methodology and appropriate rules. Possibly, the best key to an understanding of these Jesuit sources is to keep in mind the fact that the mission centers were " reductions. " This means two things : first, that the reality was broken up ; secondly, that the result was channeled into new categories. Of course, the written account of both facets corresponds to the reality itself. The Guarani individual is regarded as a man to be reduced to " a political and human life. " Keeping in mind the Jesuit attitude of this " reduction " and of this " reducing " of the Guarani, we shall try to rediscover their ethnological image during the first century of the Colonial period.

Above all, the Guarani are seen as having their own peculiar way of " being, " their " *ñande reko,* " to express the idea in their language. The documentation studied frequently evidences the existence and realization of a very specific being. From some texts this Guarani way of being was irreconcilable with and opposed to the new life introduced by the Reductions.

The Guarani way of being is seen in two main categories : extension in space and in tradition. The Guarani culture as extended in space is characterized by its social morphology and by its economy. Here again this extension in space is quite different from that intended by the process of " reduction. " The most clear-sighted Guarani leaders are aware that the " place of culture " produces " a culture " and that the changes involved are a menace to ethnical identity. In this context, one must take into account the migrations, so characteristic of the Guarani, and the possible meaning at that time of the search for " the land without evil, " an attitude at one interesting to and evocative for the modern Guarani.

Likewise, Guarani culture is seen as a group of traditions. Two traditions in particular were emphasized by the Jesuits precisely because they were opposed to the way of life in the Reductions : polygamy and ritual dances. Polygamy was prejudged from a moral point of view, but the texts also reflect its economic and social aspects. Ritual dances were also judged as harmful from a religious point of view, and were seen as being means favoring their opposition to the Colonial system.

TEXTUS INEDITI

UNKNOWN CHINESE CHRISTIAN TABLET IN HSI-AN FU BY JOSÉ ESTÉVÃO ALMEIDA, S. J.

ITS RUBBING IN THE MEDICI ARCHIVES IN FLORENCE

BOLESŁAW SZCZEŚNIAK. - University of Notre Dame, Indiana, U.S.A.

During my research visit to the Medici Archives in Florence, known officially as Archivio di Stato di Firenze, the curator of the Archives suggested to me that I examine a bundle of uncatalogued manuscripts from the period of Grand Duke Ferdinand II (1621-1670).

The Grand Duke was very much interested in the European exploration of China and, naturally, in the learned reports which the Jesuits sent to Europe about their work in the great, newly-discovered nation and about Chinese culture, history, and language. Among the missionaries with whom the Duke corresponded was Michael Boym (1612-1659), a celebrated sinologist. [1]

My research was rewarded by several archivistic discoveries. Among the documents of special value, I found a Chinese inscription in the form of a rubbing from a tablet in Hsi-an Fu. The tablet was engraved from a text written by José Estévão Almeida, S.J. (often written d'Almeida) (1611-1644). His Chinese name was Mei Kao Yun-tiao. Almeida was born in Ezqueira, Portugal. [2] Before going to China he did preparatory study at Goa ; later, for two years in Macao, he taught mathematics at the Jesuit college for missionaries and others. In 1640 he went to Nan-chang in the Province of Kiang-si for missionary work. From there in 1640 he moved to Hsi-an Fu, Shensi, together with Fr. Grassetti [3] and Bro. Emmanuel Gomes [4] (1602-1644), a Chinese from Macao.

In Hsi-an Fu the famous Christian Syrian monument of 781 was discovered in 1625. [5] In my opinion it became an incentive for a new Christian inscription in this celebrated place of the first Christian Syrian missionaries, this time by the Jesuit missionaries. It was carved on the stone tablet in 1644, by d'Almeida. The rubbing, preserved in the Medici Archives, is an exact reproduction of the

---

[1] L. PFISTER, *Notices biographiques* (Shanghai, 1932-34), vol. I, p. 269 ; J. DEHERGNE, *Repertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma, 1973, p. 9; BIHSI 37) No. 24.

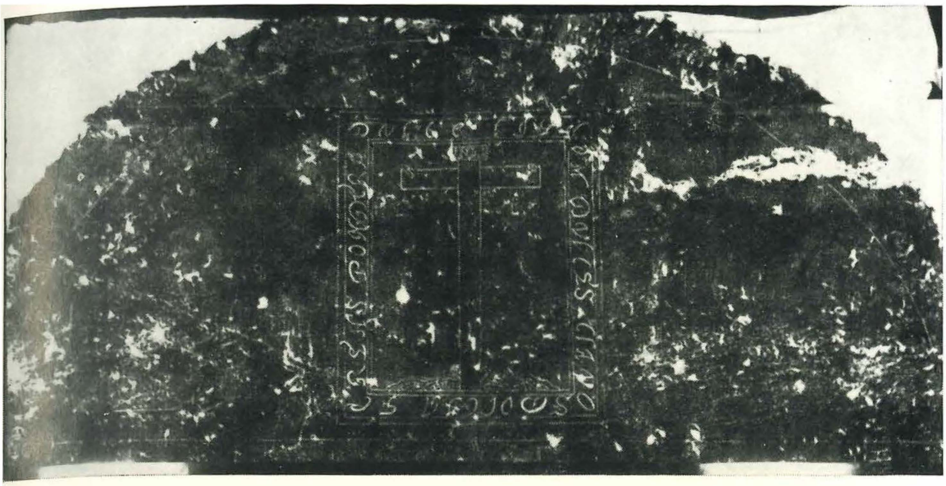
[2] PFISTER, vol. I, pp. 207-208, No. 197.

[3] *Ibid.*, pp. 247-248.

[4] *Ibid.*, pp. 207-208 ; DEHERGNE, *op. cit.*, p. 113.

[5] H. HAVRET, S.J., *La stèle chrétienne de Si-ngan fu* (Tu-se-wei, 1895-1902) vol. I (*Variétés Sinologiques*, No. 7) ; *Das Nestorianische Denkmal in Singan fu* (1897), with critical edition of the text. See also *N.C.B.-RAS Journal* (1910).

1



5



1. Cross engraved with a square border. The text, beginning from upper left corner is the liturgical refrain of Good Friday:

Dulce lignum dulces clavos
Dulcia ferens pondera.

2. 3. 4. (See next page) Text of inscription, wich in the original is divided into three panels.

5. Bilingual conclusion indicating author and period of composition.

2

天王正道覓略
天主者天上眞王王天亦王地
王神王人亦王百物譬猶
國家之有帝王罔所不統
理無二上不容齊擁等在
必從不容疑貳者也試觀
普之人莫不瞻天敬天蓋
天非蒼蒼上覆之謂正以
上有眞主人心對之自然
加肅不敢戲渝此之臣民
望九重而叩叩九重內有
聖明非徒叩也且 天王
者自立神體不着形聲大
智全能造化萬有而當宰
制之更於萬有之中加愛
人類故當創造初人之時
賦以正理而人各有生之
初莫不各有當然之則所
謂性教也以故趨善避惡
不慮而知凡遇忠孝大節

3

深仰慕之若渴凡遇奸逆
大憝暴疾惡之若仇而有
疾痛則呼父母有患難則
呼天人窮反本于茲益著
豈非秉彝同然哉獨惜世
風日下人欲橫流人生其
間漸淪昏罔而性教不足
以勝之於是 天王大發
仁慈戢隱眞威同人出代
而不着形聲 天王之體
降寄形于人體之中在世
凡三十有三載闡揚大道
普拯群生而恩施此尤著
夫救世功畢亭午昇眞道
有經典六十三冊併命宗
徒等布教萬國凡遵其教
者必與上昇以享眞福蓋
天王至公無善不報此
又此之人王論功行賞輕
重大小並及靡遺者然從

4

此宗徒等奔走四方流行
教法又有好修樂道之士
上順王命下重人靈相推
傳宣以至今日要總之
天王正道要與釋道等教
殊趣以昭事天地 眞王
爲宗以等人仁睦忠良爲
本以悔罪遷善爲入門以
生死大事有備無患爲究
竟王者用之治國則俗朴
風醇人心和順君子奉之
修身則存順歿寧永迹吉
祥誠普世之人所當其務
欽崇以隆造物之本始以
一人生之歸向者也若西
鐸充棟與義難窮茲特陳
其大畧如此
癸未年仲冬
泰西修士 梅 鄧崇德 寫 立石

text and of the size of the tablet. It is 61 centimeters wide and 146 centimeters long. The engraved cross was above the inscription, is 20 centimeters long and 16.6 wide. The engraved letters of the Chinese inscription on the tablet were each 2 centimeters long.

At the bottom of the inscription the following letters were carved :

PP. EVROPAE. SOCIETATIS IESV
SCVLP. ANO DNI. MDC. 44

The photographs show the original inscription to which is attached English translation.

TRANSLATION

A simple Explanation of the Christian Faith

God is the God of Heaven. He rules the heavens, the earth, the souls, human beings, and all creation. He is like the king of a country in that nothing in the country escapes his sovereignty. Just as there can never be two kings in one country so there also can never be another God in heaven. This is a truth that cannot be doubted. Now on the earth no one denies worship and respect to heaven because heaven is not only the azure overhead but in it lives the Lord of the whole world. Devotion to heaven comes naturally and people would never dare to change it arbitrarily or dare to compare it with themselves. People worship heaven because Holy Wisdom is there and not to do so is vain. God has his own sacred person, not seen in a form nor in a voice, but He is all-wise and all-mighty. He created all things and takes care of them. Among all His creation He best favours mankind. He gave men the right, as He first created them, that when they are born they have an innate way of acting which is implanted in their nature. Thus one can act virtuously and avoid evil without hesitation. He will hunger to be loyal and will show filial respect and he will respect those people who are loyal and filial. He will hate people who are disloyal or unfilial and despise all these evil things. When he is in pain and sickness he will cry to his parents and when he is in the midst of great troubles he will cry to the heavens. The poorer he is the more steady these characteristics will be. From these we can see how nature works in mankind. But unfortunately men began to fall and lost their sense and even nature could not help. Then, in his mercy, the Lord came among us. For thirty-three years in the form of an ordinary man he taught the gospel and gave us salvation. After he finished his work and went back to heaven again he left us sixty-three books of the Holy Bible and ordered his disciples to preach his gospel among the people in the whole world. If anyone believes in him he will have salvation and gain eternal life. The Lord is always just and will never forget any small virtuous deed. He is like a just human ruler who rewards people by measuring merit without missing anyone. From the time of Christ the disciples began to go everywhere to tell the gospel.

Year after year thousands and thousands of faithful people, obeying the wishes of God and remembering the salvation of the people, followed those disciple in preaching.

In short, Catholicism is quite different from Buddhism or Taoism. The Almighty Lord is its begetter. Its goal is to induce people to become virtuous. Repentance is the key to its door and readiness for living and dying is its final end. If a king rules his kingdom by its principles, the national characteristics and influence will become more honest and the people will become more peaceful and friendly. If a wise man guides himself by its principles he will be ever lucky and live in harmony and in peace. Really it is the truth that all the people in the world should believe. From this truth we can understand the purpose of God's creation and respect it and thus we can unify the goal of a human life.

There are many Western books stating these principles which are too abstruse to tell in detail. Here we can give only a brief idea of them.

1643 Mid-Winter (Eleventh Month). Stone Tablet.

COMMENTARII BREVIORES

ROLAND BARTHES: L'INTERPRETAZIONE DELLO STILE E DELLA LINGUA DI S. IGNAZIO DI LOYOLA

Giuseppe De Gennaro S.I. - Università dell'Aquila.

Roland Barthes (1915-1980)[1] anche solo dall'analisi del *curriculum* confrontato con la serie di pubblicazioni, da *Le degré zéro de l'écriture* (1953) fino all'ultimo scritto *Chambre claire*, attraverso la costante collaborazione al gruppo di *Tel Quel*, si presenta come una sensibilità più che come una struttura. Nell'ultimo manoscritto di R. Barthes, che porta la data del 25 febbraio 1980, e destinato al colloquio su Stendhal di Milano, riscontro una espressione che mi sembra sintetizzi l'attività del semiologo e del linguista Barthes: « Les signes d'une vraie passion sont toujours un peu incongrus, tant les objets en quoi se monnaye le transfert principal deviennent ténus, futiles, inattendus »[1].

La passione di R. Barthes è quella della interpretazione.

I segni, dai miti alla moda — *Mithologies* (1957), *Système de la mode* (1967) —, hanno attirato costantemente l'attenzione dello studioso per il loro contenuto e il loro spessore. Per cui, senza per questo ignorare il lavoro di riduzione a sistema — *Théorie d'ensemble* (1968), *Essais critiques* (1964), *Critique et vérité* (1966) — delle proprie ricerche linguistico-testuali, ha sviluppato il più congeniale approccio al divenire delle forme, con una particolarissima attenzione ai metodi della retorica, alla cui riscoperta ha non poco contribuito — *S-Z* (1970); *Le plaisir du texte* (1973), Seminario biennale all'École Pratique de Hautes Études; *L'Empire des Signes* (1970) —, con ricerche su fondamentali testi: *Michelet par lui-même* (1954), *Sur Racine* (1963), *Sade, Fourier, Loyola* (1971), *Écrivains de toujours* (1975).

L'attenzione al divenire ha portato il Barthes ad una costante puntualizzazione delle oggettive variazioni segniche e, nel contempo, ad una continua revisione e aggiornamento delle conclusioni raggiunte, per cui l'autore ha rivisto importanti sue affermazioni fino alla fine. Il pregio della ricerca barthesiana tuttavia coincide col suo limite, in quanto l'instabilità sistematica di essa ha impedito, quasi pregiudizialmente, all'autore di cogliere anche l'evidente sistematicità di significativi testi da lui studiati (è il caso degli *Exercicios Espirituales* del Loyola = EE) ma non fino in fondo conquistati dalla sua analisi.

---

[1] Cf. AHSI 49 (1980) 653.

[2] *Tel Quel*, n.º 85, autunno 1980, p. 33.

La scrittura come eccesso [3] rappresenta il punto di vista che collega la riflessione barthesiana su *Sade*, *Fourier*, *Loyola*. Nel volume si puntualizza il costante divenire, l'*ex-cedere*, l'andare oltre il sistema dato, per esorbitare in zone espressive ignote, e per dare, anche a coloro che mai pensarono di essere autori, l'autorevolezza di costruire un proprio *testo*.

Negli EE del Loyola, ad esempio, Barthes segnala la fase *allegorica*, la zona di attività propria dell'esercitante che è « mosso », dal testo redatto dal Loyola (testo letterale) e presentato dall'istruttore (testo semantico), a creare un suo testo ; cosí facendo, lo studioso identifica una delle due componenti, quella strategica, del progetto testuale ignaziano. La mobilità aggressiva dei segni, la possibilità di occupare tutti gli spazi muti per renderli colmi di significanza, il lavoro della lingua, che appunto « eccedendo » diventa, di volta in volta, linguaggio produttivo, questo è messo dal Barthes bene in luce.

Tuttavia lo scrittore che, molto opportunamente, rimprovera ai gesuiti di aver discreditato la forma letteraria degli EE [4], per esaltarne il contenuto (non accorgendosi che, cosí facendo, rigettavano l'una e l'altro, rafforzando il prestigio di una letteratura che è puramente « bello scrivere »), cade, poi, nella stessa impostazione discriminatoria e retoricizzante, quando non riacciuffa nel divenire del linguaggio la stabilità teleologica del progetto testuale.

Già fu notato, nell'Introduzione agli *Scritti di Ignazio di Loyola* [5], come questa lettura barthesiana abbia, sí, avvantaggiato un certo rientro degli EE nel campo degli studi letterari, ma solo parzialmente, sfuggendo, per esempio, al semiologo francese, la sostanziale coerenza — proprio nella dimensione linguistica — del sistema testuale ignaziano che, per essere pienamente tale, non ha affatto bisogno di correttivi estranei, come potrebbero provenirgli da una sorta di prestito da parte del sistema Zen, per « disossessivare » la meditazione.

Ma l'incomprensione degli EE è ancora più estesa e coinvolge la dimensione culturale del testo : appunto la teleologia del progetto, il futuro del programma, o — se si vogliono considerare gli EE come memoria originaria della regola ignaziana — il suo passato. Barthes, che di « strutture profonde » del testo — che non hanno « natura linguistica » [6], ma che, facendo parte del contesto culturale, aprono e chiudono il testo, come concetti-chiave che quello modellizzano — poco sembra interessarsi, non attinge la *volontà* del testo. Il che equivale a dire che non attinge del segno, quel « sotto qualche rispetto » della definizione morrisiana [7] che ormai dai semiologi è ritenuta essenziale.

---

[3] Torino, Einaudi, 1977.
[4] Ibid., 29.
[5] Torino, UTET, 1977, p. 70-73.
[6] C. Segre, *Semiotica filologica* (Torino, Einaudi, 1979) 26.
[7] Cf. C. Sini, *La semiotica di Peirce* (L'Aquila, Facoltà di Magistero, 1974/75) 6.

« Yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada», EE 98, è il lemma che presiede, negli EE, tutta l'area semantica del desiderio, dominata da *querer* e *desear*, nella loro varia morfologia. Il citato EE 98 è la chiave che modellizza il linguaggio degli EE. Prescindere quindi, come fa il Barthes, dallo studio di questa volizione e dell'oggetto di essa, equivale a riportare nell'ambito del puro giuoco retorico il lavoro incessante degli *Esercizi*. Eppure all'acuta sensibilità di Barthes non sfugge il fatto che « Chi legge gli Esercizi ... non può non essere colpito dalla massa di desiderio che vi si agita. La forza immediata di questo desiderio si legge nella stessa materialità degli oggetti di cui Ignazio chiede la rappresentazione» [8]. Tuttavia il movimento analitico dello studioso lo riporta, in direzione del livello di proiezione, verso la corporeità segnica, non verso la *ratio* segnica, e perciò, spiegando solo «in superficie» il fenomeno, ribadisce *la sostanza*: «la forza della materialità, la cifra immediata del desiderio è, ben inteso, il corpo umano, corpo incessantemente mobilitato nell'immagine ...» [9].

Tutto questo viene notato per restare in una dimensione segnica, per quanto riguarda il testo degli *Esercizi*, nemmeno troppo profonda. Se poi consideriamo esaurientemente il sistema segnico ignaziano, si vedrà che Barthes non lo ha sollecitato *in radice*, perché non ha potuto, o saputo, indicare che la volontà del testo — peraltro da lui ignorata — è a sua volta segno di un'altra volontà che sta, per l'esercitante, sotto il rispetto del richiamo a «ordenar su vida», EE 21, o, ciò che è equivalente, a «alcançar amor», EE 230.

Forse è chiedere troppo al filologo-semiologo di riconoscere ai segni la trascendenza plurima che in determinati casi — e questo degli EE è uno — li caratterizza, fino a non tagliare fuori della lettura nessuno di tali rimandi, anche quando questi connotano la *trascendenza*, in senso tecnico tale, di una Parola che è insieme nel segno e «totalmente fuori» di esso?

A proposito della «produzione del senso», Barthes afferma che «nel sistema ignaziano, i paradigmi sono dati dal discernimento, ma solo Dio può marcarli: generatore ma non preparatore del senso, egli è, strutturalmente, il Marcatore, colui che imprime una differenza» [10]. Qui sfugge ancora a Barthes il « resto» del testo, perché se è puntuale l'analisi che egli fa della natura contrastiva del linguaggio ignaziano, riconoscendo che esso porta l'esercitante alla perfetta «indifferenza», non va oltre, per ammettere che «imprimere la differenza» altro non è, da parte di Dio, che parlare, e, cioè, dare *il* senso alla scelta che l'esercitante non potrà non porre, se vorrà essere libero.

In effetti, il discorso barthesiano sugli EE non può costituire un'esauriente introduzione al testo, perché delle quattro successioni

---

[8] R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (Torino 1977) 51.
[9] Ibidem.
[10] Ibid., 61.

teoriche del contesto culturale (Lingua, Tecniche dell'esposizione, Materiali antropologici, Concetti chiave e logica dell'azione), corrispondenti ai quattro livelli del testo (Discorso, Intrigo, Fabula, Modello espressivo) Barthes mostra di voler riconoscere solo le prime due, appena la terza, e — meno ancora — la quarta.

L'interdisciplinarietà scientifica in casi come quelli degli EE e della *mistica* (non solo cristiana ma anche orientale, spesso citata da Roland Barthes) richiede dal filologo la conoscenza, almeno mediata, dei sistemi teologici segnati nel testo. Certamente Barthes ha fatto riprendere una buona strada agli studi sul linguaggio di S. Ignazio, proprio perché ha fornito elementi necessari di giudizio a quanti, partendo dalla sola teologia e senza altro conoscere della scienza dei segni, approdarono ad approssimative conclusioni. L'interdisciplinarietà sopra citata è, a quanto sembra, qualità di un ambito di studi e ne beneficia chi, abbandonando il chiuso della propria ricerca individuale, sa confrontarsi con gli studiosi affini professando l'unità del sapere e la sua superindividualità.

OPERUM IUDICIA

SIMON DECLOUX. *Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola - Plus the autograph text of the Spiritual Diary.* — Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980, 8º, 196 p.

ALEJANDRO ROLDÁN VILLER S.I. *San Ignacio de Loyola a la luz de la tipología.* — Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980, 8º, 209 p.

Dos dignas aportaciones recientes a la bibliografía ignaciana, de diverso ámbito e importancia. El primer libro citado recoge las conferencias dadas por el padre Simon Decloux en el Centro Ignaciano de Roma en los años 1978, 79 y 80 sobre las cartas de san Ignacio y sobre su Diario espiritual, añadiendo la traducción inglesa del *Diario* con su breve introducción, obra del P. William J. Young S.I. ya publicada en la revista *The Woodstock Letters*, 87 (1958) 195-267, de la cual se hace aquí una reproducción.

Los comentarios del padre Decloux van encuadrados dentro de la finalidad señalada a su intervención en el curso a que pertenecen las conferencias. Se trata de presentar la personalidad espiritual y humana de san Ignacio de Loyola a través de sus cartas y de su Diario espiritual. En las cartas se distinguen dos grandes grupos : las dirigidas a los no jesuitas y las enviadas a los jesuitas. Entre las primeras se cuentan las dirigidas a su familia, las enviadas a otros personas, con capítulo especial para las que tratan de dirección espiritual y para las que revelan particularmente la opción ignaciana por Cristo pobre y humilde, las que tratan de organizar algún tipo de apostolado y, de modo especial, las que se refieren a la imposibilidad de una congregación femenina dependiente de la Compañía de Jesús. Las cartas escritas a los jesuitas han sido organizadas en un modo semejante : a particulares, casos de dirección espiritual, la perspectiva ignaciana de pobreza y humildad, cartas de la obediencia y de la perfección, orientaciones para el apostolado, y algunas tocantes cuestiones de gobierno.

La presentación histórica de cada carta aludida deja puesto, en cada aspecto que se quiere hacer resaltar, a las palabras mismas del texto ignaciano en su traducción inglesa, que puede ser gustado así en su contexto. El conjunto permite hacerse una idea de la gran variedad e importancia de las cartas de san Ignacio, de su espíritu inmenso, sobrenaturalmente iluminado y práctico, abierto a horizontes universales, en su ardiente celo por la mayor gloria de Dios y bien de las almas.

El comentario del *Diario* atiende particularmente al laborioso proceso de elección seguido por el santo, según aparece testimoniado en las notas diarias de su experiencia mística. Analiza los elementos afectivos e intelectuales que intervienen en la elección ignaciana y su prolongada búsqueda de la confirmación divina. Quizás se podría buscar una relación diversa de la que aquí parece darse a entender, entre la *Deliberación sobre la pobreza* (ejercicio del tercer tiempo de elección) y la elección (según el segundo tiempo) que se busca en el *Diario*. Pero el análisis del proceso, seguido en esta ocasión por Decloux paso a paso, ofrece algunos elementos clarificadores sobre las varias e inesperadas prolongaciones que notamos, hasta llegar a la decisión final del santo. La parte dedicada al estudio

de la experiencia mística de san Ignacio que aparece en el *Diario* presenta su misticismo como trinitario, cristocéntrico, eucarístico, a la vez intelectual y afectivo, de servicio reverente y amoroso a la Divina Majestad. Añade el autor algunas páginas que comentan las pruebas, tentaciones e infidelidades anotadas en el *Diario*, el extraordinario don de lágrimas del santo, y el extraño fenómeno de la « loqüela» interior y exterior. En frase feliz, dice de esta expresión, que es « una traducción en clave de cosas oídas, de una experiencia de Dios, de la que el santo parece haber tenido más frecuentemente traducciones en clave visual». Un buen comentario e introducción para animar a la lectura directa.

Un estudio muy diverso y casi totalmente original es el que presenta el padre Roldán al examinar a san Ignacio a la luz de la tipología. Se trata de un ensayo caracterológico basado en los hechos protagonizados por el santo y recogidos en MHSI. El autor se ayuda también de algunos estudios históricos y sigue la caracterología de Sheldon, según la pauta ya empleada en otros estudios suyos, y particularmente divulgada en su *Ascética diferencial.*

Presenta primero brevemente el somatotipo del santo, como un mesomorfo dominante (índice 6), dando 3 al componente endomórfico y 2 a la ectomorfía, basándose en la mascarilla de su cabeza hecha sobre el cadáver y en las descripciones que de él nos dan algunos que le conocieron. Juzga que la enfermedad de su muerte, colecistitis calculosa, no era constitucional, pues no está en correlación con el mesomorfo-endomorfo, que es el tipo del santo.

En el estudio del psicotipo se detiene en el examen global de los tres aspectos de su personalidad : intelectual, volitivo y afectivo. Ello se presta, como es natural, a insistir en algunos datos seleccionados con preferencia a otros, y a ponderarlos más o menos, lo cual hace que la valoración final sea un 4-6-2, en donde sigue predominando el segundo componente de Sheldon, somatotónico. A nuestro entender queda poco valorado el componente tercero (cerebrotónico), del que la historia ofrece datos muy significativos. El mismo autor nota que, entre los rasgos analíticos que ofrecen los biógrafos, encuentra más bien tres del primer componente (viscerotónico), dos del segundo y tres del tercero ; aunque aquellos escribieron sin la preocupación del psicólogo.

El capítulo tercero de la obra estudia el hagiotipo de san Ignacio, teniendo en cuenta como término « a quo» el momento de la conversión, y como término « ad quem» el final de su vida en la madurez de sus virtudes y plenitud de sus experiencias místicas. Y es aquí donde tendríamos que hacer algunas matizaciones o reservas. Por ejemplo, no es tan fácil probar que la fundación de la Compañía dependió de «un hecho *totalmente* fortuito», si se atiende bien a todas las previsiones hechas en las determinaciones tomadas por el grupo ignaciano en Montmartre, y a las afirmaciones de san Ignacio y san Francisco Javier (MI, *Epp.*, I, 150, y MHSI, *Epistolae s. Francisci Xaverii*, t. I, 175-176). Ni se puede prescindir de aquel «negocio que pasó [...] en Manresa», al que el santo se refería al tomar ciertas determinaciones del instituto de la Compañía (cf. NADAL, *Scholia*, p. 163). La motivación que se atribuye a san Ignacio sobre la fundación de los colegios (p. 46-47) es de Ribadeneira, pero no sabemos si lo era de san Ignacio. Y, sobre todo, no puedo compartir, sin matizaciones, algunas explicaciones que se dan a ciertos hechos o doctrinas ignacianas en materia de obediencia. En cambio, nos encuentra muy en armonía la descripción de la espiritualidad ignaciana,

como « espiritualidad de servicio apostólico *en misión* bajo el Romano Pontífice».

El cuarto capítulo y más extenso es el destinado al estudio de conjunto de la personalidad humana y principios de acción de Ignacio de Loyola. Es aquí donde, a mi entender, brilla especialmente el acierto del autor en la selección y comentario de los datos de la vida de san Ignacio para caracterizar su personalidad, demostrando, como en todo el trabajo, una información abundante y seria en las fuentes y en estudios científicos, cual raramente se encuentra si no es en verdaderos especialistas en la materia.

A propósito de la misión temporal e intemporal de san Ignacio en la Iglesia se podría haber insistido en otros aspectos o matices de la obra del santo ; pero los que señala el autor son verdaderos y dignos de consideración : su actitud frente a la rebelión de los reformadores, el hábito de sumisión intelectual y sintonización afectiva con la Iglesia, la obediencia «especial» al Romano Pontífice, y el ideal de la mayor gloria de Dios.

Prescindiendo de algunos detalles o matizaciones a los que ya hemos aludido, mi opinión es que el padre Roldán nos ha dejado en este libro una de las más acertadas caracterizaciones de la personalidad humana, de la psicología y de la espiritualidad de san Ignacio de Loyola.

Roma. M. Ruiz Jurado S.I.

Manuel Ruiz Jurado S.I. *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús.* Roma (Institutum Historicum S.I.) 1980, 8º, xiii-240 p. (= BIHSI XLII).

Hasta ahora contábamos con unas cuantas luminosas páginas del padre Tacchi Venturi que describían el estilo del noviciado ignaciano en la *Storia della Compagnia di Gesú in Italia* (II/2, p. 27-69). Algún artículo del padre Jesús M. Granero en *Manresa* (1970) abordó el tema de las ordenaciones ignacianas del noviciado desde un punto de vista histórico. El padre José M. Aicardo en su *Comentario a las Constituciones S.I.* se esforzó en dar una visión sintética y organizada de los criterios ignacianos sobre el noviciado, pertenecientes a varias épocas y situaciones, al tratar los puntos de la legislación ignaciana referentes al noviciado, particularmente en los libros II y III del vol. 5 del citado comentario. Quien hasta ahora se había ocupado más detenidamente del tema del noviciado en la Compañía había sido el protestante Hermann Stoekkius (*Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu*, Bonn 1918 ; *Ign. v. L.s Gedanken über Aufnahme u. Bildung der Novizen*, Langensalza 1921). Se interesó por investigar su tipo de vida, la distribución ordinaria del tiempo, los criterios ignacianos sobre la aceptación de los novicios y sobre su formación. Se sirvió para ello de los documentos de que pudo disponer en su tiempo (primer cuarto de este siglo), particularmente de la correspondencia de san Ignacio con Lovaina y Colonia, y publicó *Instructions pour le noviciat des Jésuites*, ms. 1793 de la biblioteca Mazarine de París, que refleja la formación de un noviciado jesuítico francés del siglo xvii. Pero pudo citar ya la instrucción para el noviciado del padre Juan de la Plaza, cuya gran importancia se descubre con especial interés en la obra que ahora recensionamos.

Se echaba de menos esta investigación de los *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús* para tener un cuadro más orgánico donde colocar los diversos documentos con que contábamos, así como para asegurar las diversas etapas de la maduración del criterio de san Ignacio sobre la organización del noviciado y formación de los novicios y las circunstancias que motivaron sus determinaciones.

La obra parte del momento en que se plantea el problema de qué hacer con los que pidan ser admitidos al grupo de los primeros jesuitas, y va siguiendo los hilos de las diversas determinaciones tomadas, por el grupo primero, y luego por san Ignacio, encargado de hacerlo, a través del contacto con la experiencia personal de los casos que se le van presentando, y con la transmitida por la legislación de las órdenes religiosas que le habían precedido, siempre procurando descubrir los principios y motivaciones del santo fundador al resolver los casos que se le presentan y al aceptar o descartar las normas que encuentra en la legislación de los noviciados de otras órdenes religiosas.

El libro se extiende a la observación de cómo fueron poniéndose en práctica las normas ignacianas sobre el noviciado jesuítico en la docena de noviciados que se crearon en la Compañía de Jesús aún en vida del fundador.

Entre los muchos datos de interés que encontramos en esta obra destaca la aclaración aportada al criterio de san Ignacio sobre las casas en que se había de realizar la formación de los novicios, sobre la división del tiempo de segunda probación en la Compañía, y sobre los votos ; y, en particular, el haber identificado el origen y los pasos por donde se llegó a la fijación y transmisión del *Orden del noviciado*, que ha permanecido hasta la última edición de las Reglas S.I. (1963) en la forma conseguida durante los primeros quince años de la Compañía.

Las fuentes utilizadas quedan cuidadosamente citadas y anotadas. El estudioso de la historia encontrará facilitado su trabajo con los documentos que aquí se publican sobre el orden externo del día y la formación interna de los novicios de la Compañía.

Roma. C. DE DALMASES S.I.

Storia del cristianesimo in Polonia. A cura di Jerzy KŁOCZOWSKI. Prefazione di Gabriele DE ROSA. — Bologna (Centro Studi Europa Orientale) 1980, 8°, 495 p., 30 tavole.

Il progetto di questo libro, destinato al lettore occidentale ed in particolare a quello italiano, nacque presso i docenti dell'Istituto di geografia storica della Chiesa in Polonia e della sezione di Storia dell'Università Cattolica di Lublino prima che il cardinale Karol Wojtyła venisse eletto papa ; questa elezione però rese il libro più necessario ed attuale sotto vari aspetti, non essendo indirizzato soltanto a studiosi della materia.

Eccetto le indicazioni bibliografiche e le mappe, l'opera non possiede un apparato scientifico ; il che tuttavia non significa che non si sia tentato di eseguire una sintesi scientifica. I diversi autori hanno cercato tutti di dare un quadro delle trasformazioni che in Polonia ha subito il cristianesimo (non soltanto il cattolicesimo, ma anche altre confessioni religiose) sullo sfondo della storia del paese; senza però uniformarsi a uno schema prefisso : ogni autore ebbe la libertà di scegliere quelli che erano, a suo parere, i problemi più importanti di un dato periodo. Le esperienze

fatte insieme nel corso della pluriennale collaborazione nonché le varie discussioni comuni hanno tuttavia permesso agli articoli di costituire un insieme organico.

Il tema principale del lavoro è bensì il cristianesimo ma trattato sullo sfondo di condizioni storiche concrete, tenendo conto dei problemi politici, economici, culturali ecc. Il cristianesimo, e innanzitutto il cattolicesimo, viene presentato giustamente come uno dei principali fattori che hanno influito (come parte integrante della società) sulla situazione odierna della Polonia. L'accento è posto sull'elemento struttura, pur tentandosi di definire e presentare le caratteristiche della religiosità. Come giudizio complessivo, si può affermare che l'opera raggiunge pienamente lo scopo di far conoscere per la prima volta all'estero — anche se solo sommariamente — le vicende così tipiche, spesso drammatiche (o tragiche : l'ultimo capitolo è, al riguardo, di un'eloquenza spaventosa), e purtroppo tanto ignorate, del millennio cristiano del grande paese del nord Europa, dove la Chiesa cattolica è sempre stata ed è in contatto con la chiesa protestante e quella greco-russa.

Una buona parte del libro è presa dal discorso intorno agli Istituti religiosi, e già questo solo dato materiale testimonia a sufficienza dell'importanza che essi hanno avuto in ogni epoca per la Chiesa in Polonia. In genere, non c'è che da lodare : solo si osserva che qualche volta nei tempi moderni non si distingue bene tra ordini e congregazioni, e i due vocaboli vengono usati indifferentemente ; così pure bisognerà qualche volta supplire a una traduzione inesatta (ad es., a p. 428, i « frati» sono i « fratelli», cioè i non sacerdoti né chierici).

In particolare, circa la Compagnia di Gesù, alla quale siamo qui obbligati a restringerci: « Elemento, invece, decisivo nel processo di consolidamento della Chiesa cattolica nel nostro paese fu l'Ordine dei Gesuiti, portato in Polonia da Hosio nel 1564» (p. 193-194), dichiara Stanisław Litak, autore del capitolo « L'epoca della svolta (1525-1648)».

Il legame di quest'ordine con la riforma tridentina è reso più evidente dall'essere stati i suoi collegi fondati spesso da vescovi impegnati nell'opera di rinnovamento della Chiesa : « I Gesuiti, che emergevano sotto molti punti di vista sugli altri Ordini religiosi, rappresentarono per la gerarchia ecclesiastica, in una situazione di carenza di un clero diocesano adeguatamente preparato, l'unico elemento su cui fare completo affidamento» (p. 208).

Secondo la sintesi del Litak i gesuiti hanno collaborato alla rinascita del cattolicesimo polacco con le seguenti attività :

1) La fondazione di fiorenti collegi per la gioventù : « Suscitava fiducia nell'intera società cattolica anche la loro organizzazione scolastica, di alto livello, nella quale, già nel 1600, compivano gli studi alcune decine di migliaia di giovani, numero che andava continuamente crescendo. [...] Di fronte al lento sviluppo dei seminari religiosi e allo scarso numero di posti che questi potevano offrire, i collegi della Compagnia di Gesù [...] furono i principali centri di educazione e d'istruzione del clero delle diocesi» fino alla prima metà del XVIII secolo (p. 208-209).

2) La formazione del clero e l'elevato livello a cui portarono gli studi teologici : «Assumendo come base il tomismo, approfittando in special modo delle esperienze dei teologi spagnoli, i Gesuiti svilupparono una teologia speculativa e positiva. La necessità di combattere la Riforma protestante invece conferì alla teologia dei Gesuiti un carattere polemico. Indipendentemente da ciò, i Gesuiti introdussero negli studi teologici una speciale materia, denominata " controversistica ", avente

lo scopo di preparare il clero, sia quello regolare che quello secolare, a sostenere le polemiche con coloro che professavano altre confessioni» (p. 209). « La soluzione del problema della preparazione dei nuovi quadri del clero venne soltanto da parte degli Ordini e, nel periodo in esame, quasi esclusivamente da parte della Compagnia di Gesù, nelle cui mani si trovavano i primi seminari eretti in Polonia» (p. 213).

3) L'opera di apostolato sotto forma di missioni al popolo, particolarmente nelle zone minacciate dal protestantesimo o dove il cristianesimo non aveva ancora basi molto solide : « Le missioni si svolgevano nelle chiese parrocchiali. La loro influenza però di solito superava i limiti di una parrocchia, perché vi partecipavano anche popolazioni di regioni lontane. Le missioni duravano da due ad alcune settimane e durante questo periodo veniva effettuata la predicazione, si confessava e venivano impartiti altri sacramenti, come pure si insegnava il catechismo» (p. 209).

4) La costituzione di confraternite ed organizzazioni religiose di tipo diverso, come, per esempio, le congregazioni mariane : « Un ruolo importante nello sviluppo delle confraternite fu svolto dai Gesuiti, che fin dal 1571 costituirono nei loro collegi, che raccoglievano la gioventù studiosa, un sodalizio mariano» (p. 210). « Fra l'altro, attraverso le confraternite, gli Ordini favorirono la diffusione anche di adeguati tipi di religiosità» (p. 211).

5) L'intenso sviluppo, infine, della letteratura religiosa, attraverso la quale essi arrivavano sia all'élite intellettuale sia alle masse più varie della società : « Anche in questo campo i Gesuiti ottennero i maggiori risultati. Soprattutto bisogna qui notare l'opera di due eminenti rappresentanti di quell'Ordine, vale a dire Jakub Wujek (1540-1597) e del ben noto Piotr Skarga» (p. 211).

Sotto tutti gli accennati aspetti il ruolo della Compagnia di Gesù è presentato in modo obiettivo e simpatico, in accordo con i dati delle fonti. Forse a p. 213 si sarebbe dovuto menzionare l'Accademia di Vilno, diretta dai gesuiti, che ebbe grande importanza per l'istruzione del clero polacco.

Il secondo secolo della presenza dei gesuiti è «Il secolo difficile (1648-1750)», illustrato da Wiesław Müller. Non è loro dedicato un paragrafo speciale ; ma vale anche per essi quanto largamente vien detto circa l'azione multiforme e dominante dei religiosi, sotto i diversi riguardi (nobiltà, clero parrocchiale, pastorale dei fedeli ecc.), con, all'occorrenza, la nota propria : « E così i Gesuiti esercitarono una maggiore influenza attraverso l'esercizio delle loro funzioni scolastiche e l'attività letteraria, mentre gli Ordini mendicanti, e in particolare i più numerosi fra loro, i Bernardini (Francescani Osservanti) e i Domenicani, ebbero un contatto pastorale più diretto con la nobiltà» (p. 247s). A proposito dei legami con i nobili e l'« enorme influenza» da essi esercitata sugli Ordini, viene notato che «i Gesuiti furono costretti, per poter sopravvivere in Polonia, a rinunciare a molti dei loro scopi e ad adattarsi alla realtà polacca» (p. 246). Dal contesto, la parola propria parrebbe «metodi», o al più «obiettivi immediati» (gli scopi sono piuttosto gli obiettivi ultimi cui evidentemente non si può rinunciare). Quanto al clero, «nella prima metà del XVIII secolo si verificò un'importante trasformazione. I principali educatori del clero diocesano divennero gradualmente... i Missionari Lazzaristi. Nel 1750 nelle loro mani si trovavano 14 seminari su un totale di 26. Altri 6 erano diretti dai padri Bartolomiti, mentre i Gesuiti rimanevano soltanto in quattro seminari, e fra i vescovi era diffusa l'opinione che Lazzaristi e Bartolomiti preparassero meglio alla pratica pastorale» (p. 243).

All'abolizione dell'ordine si accenna appena, benché con parole significative : « Il primo serio colpo inferto all'organizzazione regolare latina in Polonia fu l'abolizione, nel 1773, dei Gesuiti, l'Ordine più numeroso e meritorio» (p. 277). Che fosse il più numeroso risulta infatti dalla statistica appena presentata : 2363 unità, nel 1772, superando, anche se minimamente, i Francescani Osservanti (2359). È vero però che sull'insieme dei regolari, erano soltanto il 16% (entro i « chierici regolari», uno su sei era gesuita, uno su quindici scolopio), mentre i Mendicanti raggruppavano il 62%. Ludomir Bienkowski, autore di questo capitolo sull'Illuminismo e le spartizioni, mette poi nel giusto rilievo la parte avuta da ex gesuiti nella Commissione dell'educazione nazionale : « Vasta fu la loro attività pedagogica diretta. Su 36 scuole gestite direttamente negli anni ottanta dalla Commissione, i due terzi erano scuole tenute ancora da Gesuiti, in cui per molti anni gli insegnanti erano spesso ex-Gesuiti che collaboravano anche con docenti di altri Ordini religiosi» (p. 284).

Numerose e pertinenti le pennellate — né altro si potrebbe chiedere a capitoli che devono concentrare un'imponente massa di dati per situazioni tanto diverse — che vengono dedicate ai gesuiti nel resto del volume. Durante il secolo e mezzo della triplice "occupazione", mentre maturano la Chiesa e la coscienza polacche moderne, l'azione d'incidenza della Compagnia va dai collegi della Russia Bianca (p. 323) alle missioni popolari e alla formazione dei ceti colti in Galizia (pp. 353, 373, 375 ; mentre, a differenza di altri, i gesuiti non divennero un centro di proliferazione di istituti religiosi nel Regno, p. 379), dall'introduzione di forme nuove di pietà popolare (mese di maggio, devozione al S. Cuore : p. 383), allo sviluppo del canto religioso (p. Antoniewicz) e alla stampa di cultura (*Przegląd Powszechny* : pp. 384, 432 ; cf. 434). Nella Polonia tornata indipendente, alla vigilia della guerra (1937) i gesuiti risultavano di nuovo in testa ai religiosi : 793 persone in 31 case (i salesiani avevano 35 case, ma 629 religiosi : p. 428).

Roma. W. GRAMATOWSKI S.I.

FELICITAS ROTTSTOCK. *Studien zu den Nuntiaturberichten aus dem Reich in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Nuntien und Legaten in ihrem Verhältnis zu Kurie, Kaiser und Reichsfürsten.* — München (Minerva Publikation) 1980, 8°, XLII-312 S. (Minerva-Fachserie Geisteswissenschaften).

Die Nuntien sind außerhalb Roms gleichsam die lokale Präsenz der Päpste : diese setzen nämlich durch jene ihren Willen durch, werden aber aus erster Quelle über die Verhältnisse der Länder informiert, wo ihre Vertreter „akkreditiert" sind. Felicitas Rottstock erforschte nun in ihrer Dissertation, die sie der Ludwig-Maximilians-Universität München 1979 einreichte, die Nuntiaturberichte aus dem Deutschen Reich in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, die wegen des Abschlusses des Konzils von Trient und der Durchführung der dort gefaßten Beschlüsse in der Kirchengeschichte besonders wichtig sind.

Die Nuntien waren beim Kaiser und den Reichsfürsten eher eine feste Einrichtung, während für einzelne Geschäfte von der Kurie Legaten gesandt wurden. Die noch erhaltenen Akten wurden je nach Zeit und Land von verschiedenen Institutionen herausgegeben. Leo XIII. öffnete bekanntlich i. J. 1880 der Forschung die Vatikanischen Archive und dieses

wichtige Ereignis gab dann den Anlaß zu den Veröffentlichungen. Verschiedene historische Institute bemühten sich, die Nuntiaturberichte aus dem Deutschen Reiche herauszugeben: zwei staatliche, nämlich das frühere preußische Institut in Rom und das österreichische Kulturinstitut ebendort, sowie ein privates, nämlich das Römische Institut der Görresgesellschaft. Diese drei wissenschaftlichen Forschungsstätten gaben die sie interessierenden Akten unabhängig voneinander heraus und gingen jeweils in ihren Methoden selbständig vor.

Die Probleme drehten sich um die Frage, ob man angesichts der großen Masse von Dokumenten sie in vollem Umfang oder in Regestenform oder jenachdem herausgeben solle. Die Verschiedenheit der Mitarbeiter und der Kostenpunkt waren ebenfalls zu berücksichtigen (1-28). Es wurden auch die Ausgaben der Nuntiaturberichte in Europa kritisch untersucht, die außerhalb des Reiches geschrieben wurden, wobei die Nuntiatur in Frankreich besonders mit Lob bedacht wird.

Einleuchtend ist die überragende Stellung des Staatssekretariats zu den Nuntien, wobei der Name „ Staatssekretär " erst seit Alexander VII. (1655-1667) als solcher bezeichnet wird; seine Stellung nahmen meist die Kardinalnepoten ein, die auf S. 58-59 wohl gar zu wohlwollend beurteilt werden. Die *Congregatio Germanica* (1568-1595) wird ebenfalls einer Durchleuchtung unterzogen.

Der 2. Teil der Studie (94-171) ist der Tätigkeit Giovanni Commendones gewidmet, während im 3. die verschiedenen Methoden analysiert werden, die die einzelnen Nuntien anwandten, wobei M. Biglia als gutgläubiger Berichterstatter beurteilt wird, während F. Sega an sich fähig war, aber am Kaiserhof wenig Vertrauen fand. Das Verhältnis zwischen den päpstlichen Gesandten, den Legaten und Nuntien, und den Nuntien untereinander wurde ebenfalls unter die Lupe genommen: begreiflicherweise konnten Spannungen nicht ausbleiben. In einem 4. und letzten Teil werden die Beziehungen von Nuntien und Legaten zu kirchlichen und weltlichen Fürsten des Reiches, also zu Herzögen und Kurfürsten, behandelt; sie nahmen im Verhältnis zum Kaiser eine untergeordnete Stellung ein.

Bei der Bedeutung der Gesellschaft Jesu während des Konzils von Trient und besonders nachher ist es fast selbstverständlich, daß die Generalskurie, die Provinzobern und einzelne Mitglieder vom Staatssekretariat und den Nuntien in Anspruch genommen wurden. B. Schneider hat darüber einen eigenen Beitrag verfaßt, den er betitelte: *Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation* (veröffentlicht in *Miscellanea historiae pontificiae* 21, Rom 1959, S. 269-303), der auch von der Verfasserin auf S. 281, Anm. 114a, zitiert wird, aber besser hätte ausgewertet werden können. Vor allem waren auf diesem Gebiet tätig der hl. Petrus Canisius, als Berater des Kard. Commendone und sonst, J. Nadal und A. Possevino.

Die Studie ist eine fleißige, beachtliche und originelle Arbeit; der Text ist allerdings zu wenig differenziert von den Anmerkungen gedruckt, das Buch zudem schlecht gebunden und ohne Personen- und Sachregister. Auch sind nicht wenige Fehler stehen geblieben. Wer versteht das Wort *scionza* („ è una scionza molto grossa " ; = sciocchezza?), Anm. 110, auf S. 75? auf S. 118 letzte Zeile sollte es natürlich heißen *li* oder *i sacri canoni*; auf S. 125 Zeile 3 *die* Professio fidei. Unrichtig ist die Paginierung der Seiten XL, XLI und XLII.

Rom. J. WICKI S.I.

ESTER CARUSO. *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento.* — Firenze (La Nuova Italia Editrice) 1979, 8°, x-125 p. (= Pubblicazioni del « Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza» del Consiglio Nazionale delle Ricerche, 15).

La netta separazione tra *reales* (i tomisti e gli scotisti) e *nominales* (i seguaci di Guglielmo di Ockham) in cui finisce per cristallizzarsi la cultura scolastica alla fine del '400, dando origine anche a corsi universitari contrapposti, comincia ad attenuarsi nel corso del secolo XVI ad opera, in particolare, di Domingo Soto, di Francisco de Toledo e soprattutto di Francisco Suárez. Tale tendenza a conciliare le tesi realiste con quelle nominaliste, tuttavia, è alla base dell'assunto teoretico del gesuita Pedro Hurtado de Mendoza, che agli inizi del Seicento compie un tentativo sistematico e criticamente fondato per mettere d'accordo la filosofia di Tommaso d'Aquino con quella di Guglielmo di Ockham e dei suoi seguaci. Nel suo *Cursus philosophicus*, pubblicato la prima volta nel 1615, infatti, Hurtado sottopone ad una puntuale analisi numerosi passi del pensatore domenicano, desumendoli soprattutto da opere apocrife, per cercare di dimostrare la sostanziale riducibilità del tomismo al nominalismo.

Lo studio di Ester Caruso si propone appunto di illustrare nei suoi momenti essenziali questo tentativo, indubbiamente curioso e, sotto certi aspetti, assai significativo, di conciliare due dottrine che erano nate come contrapposte e i cui sostenitori si erano vicendevolmente combattuti, senza risparmio di colpi (comprese persecuzioni, accuse di eresia e allontanamenti dalle università) per quasi due secoli, senza accorgersi che nel frattempo la cultura stava rapidamente mutando. Dopo i primi due capitoli dedicati alla trattazione degli universali da parte di Tomaso de Vio, Domingo Soto e Francisco Suárez, l'autrice presenta dettagliatamente le dottrine di Pedro Hurtado e di alcuni suoi seguaci (Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo, Antonio Bernaldo de Quirós). I successivi tre capitoli sono dedicati alle reazioni che il tentativo di conciliazione operato da Hurtado suscitò tra i tomisti, gli scotisti e i seguaci di Raimondo Lullo (specificamente da parte di Sebastián Izquierdo e di Juan Caramuel y Lobkowitz).

Indubbiamente la parte più interessante ed originale dell'opera è quella dedicata a Pedro Hurtado. La ricostruzione del suo pensiero, in relazione prevalentemente al problema degli universali, passa attraverso una attenta ricerca delle fonti della sua conciliazione filosofica e dei suoi talora spregiudicati « adattamenti» di dottrine tanto diverse. L'operazione di Hurtado, infatti, sembra imperniata sulla utilizzazione di operette apocrife di s. Tommaso, come il *De universalibus*, e su una lettura in certi casi di comodo di alcuni passi di Guglielmo di Ockham, di Gregorio da Rimini e di Gabriel Biel. Il risultato di tale operazione, comunque, conduce ad un « ripensamento del tomismo, che segna nelle sue conclusioni un forte distacco da questo stesso» (p. 79).

Resta il fatto che in pieno Seicento, quando ormai le scuole occamiste si sono spente, si assiste ad una riproposta del nominalismo proprio in quei settori culturali che lo avevano più aspramente combattuto. Sui motivi di questa rinascita l'autrice non azzarda ipotesi, anzi evita deliberatamente il problema. Il fatto è che gli autori studiati non ripropongono solo la dottrina nominalista in campo metafisico, ma si impegnano a restituire nuova linfa a tutta la cultura propria degli occamisti

in campo logico ed anche in campo scientifico, dalla dottrina della *suppositio* alle *calculationes* proprie della scienza tardo-medievale. Ma questo aspetto è trascurato nel presente studio, nonostante i numerosi saggi di V. Muñoz Delgado e di E. J. Ashworth. La conoscenza delle dottrine logiche e scientifiche degli autori che nel Seicento si propongono espressamente di rimettere in circolo la cultura nominalista offrirebbe, forse, qualche risposta, almeno parziale, al quesito suaccennato. Non si deve dimenticare che la violenta polemica umanistica contro le *anglicanae subtilitates* degli occamisti e contro l'aristotelismo scolastico risparmiò solo la dottrina nominalistica e alcune concezioni linguistiche ad essa collegate. È proprio di fronte a tali dottrine che autori come Mario Nizolio e Pierre Gassendi sospendono per un momento l'invettiva per dichiararsi essi stessi nominalisti. Sono, d'altra parte, tali dottrine nominaliste a sollecitare in Leibniz la elaborazione di un *calculus ratiocinator* che metta fine alle sterili dispute.

Queste istanze della cultura moderna, pur avversa ad ogni forma di dipendenza e di asservimento alla scolastica medievale, non potevano essere ignote agli autori tomisti seicenteschi che si propongono di colmare quella separazione tra cultura scolastica e filosofia moderna proprio in nome del nominalismo, cioè della dottrina filosofica e della relativa concezione linguistica che continuavano a vivere — sia pure spesso ottenebrate dai toni più accesi della polemica antiscolastica ormai divenuta un luogo comune — in molti autori moderni.

Ma vi è un'altra ed ancor più interessante prospettiva che avrebbe potuto essere sviluppata dallo studio di Ester Caruso. Si tratta di un problema di storia della scienza non ancora chiarito. È nota la posizione assunta da Roberto Bellarmino nel processo contro Galileo : « Dico che mi pare V. P. et il Sig.r Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente, come io ho sempre creduto che habbia parlato il Copernico. Perché il dire che, supposto che la terra si muova et il sole stia fermo, si salvano tutte le apparenze meglio che non porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno ; e questo basta al mathematico ... » (lettera a Paolo Antonio Foscarini in Galileo Galilei, *Opere*, XII, 171). L'unico passo che può soccorrere per spiegare questo atteggiamento epistemologico da parte di Bellarmino è il seguente fugace accenno di s. Tommaso alle *suppositiones* degli antichi concernenti il moto dei pianeti : « Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras ; licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvarentur » (*In II De cael.*, lect. 17). È certo, comunque, che l'epistemologia aristotelico-tomista, in quanto tale, non privilegiava le *suppositiones* rispetto all'*epistême* indubitabile. La tesi di Bellarmino apparirebbe certamente sotto una nuova luce se si fosse in grado di documentare l'influsso delle rinate dottrine nominaliste sul suo atteggiamento. L'epistemologia nominalista, infatti, aveva discusso il valore puramente ipotetico delle dottrine scientifiche ed aveva dato origine nei secoli XIV e XV ad un paradigma scientifico assai vasto che aveva permeato profondamente tutti gli ambienti scientifici. L'esemplificazione più nota di queste convinzioni è rappresentata dalla prefazione che Andrea Osiander premette al *De revolutionibus* di Copernico. Se fosse possibile testimoniare agli inizi del Seicento la rinascita anche di questa concezione in seguito

al tentativo di conciliazione di Pedro Hurtado, in particolare negli ambienti culturali del Collegio Romano, certamente si chiarirebbe in modo soddisfacente una delle pagine più travagliate della scienza moderna.

Università di Padova. F. Bottin

Correspondance du P. Marin Mersenne religieux Minime. Publiée et annotée par Cornelis De Waard et Armand Beaulieu. Édition entreprise sur l'initiative de Mme. Paul Tannery et continuée par le Centre National de la Recherche Scientifique. XIV. *1646.* — Paris (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique) 1980, 8°, xii-772 p.

Après la mort de Paul Tannery (1843-1904), sa femme se rendit compte qu'il avait collectionné un grand nombre de données sur la correspondance du Père Marin Mersenne. Elle décida de faire publier cette correspondance et trouva l'aide necessaire dans la personne de Cornelis De Waard. Celui-ci souligna l'importance d'une telle publication dans la Préface du premier volume. Il cita les mots de Paul Tannery : « Si l'on veut approfondir l'histoire des sciences il ne suffit pas de s'attacher aux grandes œuvres et aux grands noms, ou du moins il faudrait reconstituer le milieu intellectuel dans lequel ces œuvres ont été conçues, pour apprécier quelles idées étaient déjà véritablement « dans l'air» et ont trouvé par la suite un accueil plus ou moins favorable ; quelles autres, au contraire, plus complètement originales, ont été tout d'abord incomprises et, comme telles, soit négligées, soit combattues plus ou moins longtemps ».

Si quelqu'un a influencé ce milieu intellectuel en Europe, ce fut bien le Père Marin Mersenne.

Il naquit à Oizé, près de La Flèche, le 8 septembre 1588. De 1604 à 1609 il étudia au nouveau collège des Jésuites à La Flèche. Après deux années de théologie à la Sorbonne il entra dans l'ordre des Minimes. De 1619 jusqu'à sa mort il vécut au couvent des Minimes près de la Place des Vosges à Paris. Son influence sur le milieu intellectuel s'exerça évidemment par ses publications concernant la philosophie, l'acoustique, la musique, l'optique, la mécanique et les mathématiques, mais provint surtout des deux faits suivants : dès 1623, sa chambre de couvent devint un centre de rencontres pour beaucoup de savants éminents, et il tint également une correspondance intensive avec plusieurs savants de toute l'Europe. Aussi sa correspondance est-elle considérée comme un monument de la communauté scientifique européenne.

Le premier volume de la *Correspondance du Père Mersenne* a été publié en 1932, vingt-huit ans après la mort de Paul Tannery. La liste suivante donne la période relative aux lettres traitées, l'année de publication et le nombres des pages.

vol. I, 1617-1627 (1932), LXII, 666 ;
vol. II, 1628-1630 (1936), XVI, 706 ;
vol. III, 1631-1633 (1946, 2e éd. 1969), VIII, 664 ;
vol. IV, 1634 (1955), XII, 474 ;
vol. V, 1635 (1959), VIII, 640 ;
vol. VI, 1636-1637 (1960), IV, 412 ;
vol. VII, janvier-juillet 1638 (1962), XII, 476 ;
vol. VIII, août 1638-1639 (1964), XII, 787 ;
vol. IX, 2 janvier - 6 août 1640 (1965), X, 612 ;
vol. X, 6 août 1640-1641 (1967), X, 863 ;
vol. XI, 1642 (1970), X, 461 ;
vol. XII, 1643 (1972), XII, 448 ;
vol. XIII, 1644-1645 (1977), XIV, 608.

Mersenne mourut en septembre 1648 ; il reste donc encore matière à un ou deux volumes. On a publié jusqu'ici 1578 lettres ; elles viennent de toute l'Europe et de plusieurs savants importants et fournissent des renseignements précieux sur le monde scientifique de cette époque.

Le thème principal du volume XIV est la querelle de priorité entre Torricelli et de Roberval sur la cycloïde. Mersenne prête aussi une grande attention à l'étude des figures oscillantes. A la fin de l'année 1646 un troisième thème important surgit : les recherches sur le vide.

Quatre jésuite figurent comme correspondants dans ce volume : Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667), Claude Richard (1588-1664), Athanase Kircher (1602-1680) et Honoré Fabri (1607-1688).

Le 9 mai 1646 Grégoire de Saint-Vincent écrit d'Anvers une lettre (n° 1469) dans laquelle il dit que son œuvre sur la quadrature du cercle est sous presse, après vingt ans de recherche. Il espère que le livre sera achevé quelques mois plus tard. Il fait savoir encore que le Père Claude Richard, qui fut son compagnon il y a vingt ans, a publié un *Commentarium in Euclidem* (1645) et qu'il a l'intention d'adapter d'autres classiques, parmis lesquelles l'œuvre d'Apollonius (*Apollonii Pergaei conicorum libri IV cum commentariis R.P. Claudii Richardi*, Antverpiae 1655). Au début d'octobre, de Saint-Vincent écrit de nouveau à Mersenne (n° 1526) pour lui dire que son œuvre paraîtra l'année suivante (*Problema austriacum plus ultra, quadratura circuli*, Antverpiae 1647). Cette lettre est, comme la précédente, une réponse à une lettre de Mersenne. Celles de Mersenne n'ont pas été retrouvées.

Mersenne n'ignorait pas que de Saint-Vincent publierait un livre sur la quadrature du cercle. Il le savait déjà depuis quelque temps et il l'avait communiqué à plusieurs savants comme on le conclut de leurs lettres. Parmi eux, on trouve Baliani (lettre n° 1417, du 20 janv.), B. Cavalieri (n° 1446, du 17 mars) et Bonnel (n° 1466, d'avril). Mersenne en avait écrit à A. Rivet (n° 1431, du 25 févr.) et à Ismael Boulliaud (n° 1445, du 15 mars) ; le cercle des amis de Mersenne était déjà au courant de cette publication : la lettre de Charles Cavendish à John Pell (n° 1425, du 6-16 février) en est la preuve.

Mersenne annonce également la publication de la quadrature du cercle ; il l'annonce, entre autres, à E. Torricelli (n° 1509, du 15 sept.). D'autres lettres montrent clairement qu'on l'attend avec intérêt (nos 1484, 1496, 1531, 1541, 1568). Bref, selon Paul Tannery, la quadrature du cercle est « dans l'air» et les critiques seront sérieuses (voyez H. Van Looy, *Chronologie et analyse des manuscrits mathématiques de G. de Saint-Vincent*, AHSI 49, 1980, p. 279-303). Au milieu de toutes ces critiques, les découvertes intéressantes de de Saint-Vincent restent dans l'ombre et sa réputation scientifique diminue fortement. Pourtant, avant sa publication, il jouissait d'une bonne réputation, car Mersenne écrivait : « Nous attendons icy deux quadratures du cercle ... Et l'autre d'un Jesuiste, le plus habile de tous, de Gand» (n° 1445) et « Nous aurons au commencement de l'an qui vient un merveilleux livre de sections coniques et de quadrature de l'hyperbole du Padre Vincentio Jesuiste, imprimé à l'Anvers» (n° 1541).

De Saint-Vincent écrivait dans sa lettre n° 1469 que le Père Claude Richard publierait encore des livres. Cette nouvelle est confirmée dans une lettre de Richard, écrite de Madrid à Mersenne (n° 1477 du 31 mai) : le libraire Berthier de Paris, qui avait déjà imprimé des livres de Mersenne, assurait que ce dernier surveillerait l'édition de l'œuvre de Richard s'il la publiait chez Berthier. On ne connaît pas la réponse de Mersenne et on ne sait pas si Berthier donna suite aux conditions de Richard. Une note (p. 298) dit qu'une édition des œuvres d'Archimède chez Berthier est très douteuse et, comme déjà mentionné, les œuvres d'Apollonius ont été publiées à Anvers en 1655. Richard écrit de nouveau à Mersenne pour

lui demander son avis sur les Éléments d'Euclide publiés par Richard en 1645.

Le 7 juillet Torricelli écrit à Mersenne (n° 1486) : « Habeat hîc P.V. quadraturam perfectissimam a Mathematico Romano Societatis Iesu demonstratam nuperrime in libro cujus titulus *Ars magna lucis et umbrae*». Il s'agit du livre du Père Athanase Kircher publié à Rome en 1646. Mais les deux quadratures, dans ce livre, sont loin d'être parfaites.

En effet, le 15 septembre Mersenne écrit à Torricelli qu'elles sont fautives (n° 1509) et le 22 septembre il l'écrit à Kircher lui-même (n° 1514). On ne connaît pas de réponse de Kircher à la lettre de Mersenne. Mersenne donnait aussi à Torricelli son avis sur un *Tractatulus* de mécanique, inconnu, de Kircher : « ... nempe illud ita confusum et male explicatum esse...». Mathurin Neuré démontre, dans une lettre à Mersenne (n° 1525), que la quadrature du cercle de Kircher est effectivement fautive. Sir Charles Cavendish fait également part de son avis sur le livre *Ars magna lucis et umbrae* dans une lettre à John Pell (n° 1531) : « I saw latelie a booke of the Jesuit Kircher, of light and shaddowe ; it kath so manie fine figures in it, that I suspect it hath no greate matter in it ...». L'avis de Constantijn Huygens est aussi impitoyable (n° 1561). Il cite Plautus, *Aulularia*, 84 : « " quanto conatu magnas saepe inanias prodant ", tesmoing le grand volume de Kircherus».

Fin janvier ou début de février, G. P. de Roberval annonce à Marsenne (n° 1421) qu'il a lu les Thèses de géométrie d'Honoré Fabri (E. A. Fellman dit, dans son article *Die mathematische Werke von Honoratus Fabry*, dans *Physis*, 1959, p. 6-25, 73-102, qu'on n'a pas trouvé jusqu'ici d'exemplaire du livre *Theses de universa mathematica*, Lyon 1646. Ce livre-ci est plus que probablement l'œuvre mentionnée par de Roberval).

De Roberval prétend que la proposition 5 des Thèses peut être généralisée et que la proposition 7 est fautive. Dans une autre lettre à Mersenne (n° 1432, du 26 février) il répète son affirmation et, de cette lettre, Mersenne a envoyé une copie à Fabri, car le 2 avril celui-ci répond en disant qu'il n'y a qu'un malentendu, une mauvaise compréhension des termes. Plus loin dans sa lettre Fabri aborde le problème du centre de percussion et de la réfraction de la lumière. Sur ces sujets il renvoie à son œuvre *Philosophia universa* (Lyon 1646). Ce livre de Fabri a reçu, de la part de Mersenne, une critique positive, car ce dernier écrit à Descartes sur Fabri (n° 1450, du 22 mars) : « Enfin c'est un géant en science et mesme déjà choqué des autres Jésuites». D'ailleurs il dit à Constantijn Huygens (n° 1519, fin de septembre) : « Avec cette lettre vous recevrez l'une des plus subtiles phi[losophi]es qui ayent jamais esté faites, avec ses decouvertes». Descartes, lui aussi, est au courant de la bonne réputation de Fabri ; en effet, il écrit à Mersenne (n° 1507, du 7 septembre) qu'il voudrait obtenir un exemplaire de la Philosophie de Fabri, car « vous dites qu'on la prefere à la mienne, et qu'elle luy est opposée». Il répète cette affirmation dans la lettre du 2 novembre (n° 1545).

Dans la correspondance on peut encore trouver l'avis de Mersenne sur d'autres membres de la Société de Jésus.

Au sujet de François Annat (1590-1670), qui a publié *Scientia media contra novos eius impugnatores defensa, hoc est Guillelmum Tuissium calvinistam, Auctorem anonymum libri de ordine etc., Theologum collegii salmanticensis, Ioannem a S. Thoma* (Tolosae 1645), il écrit à A. Rivet (n° 1528) : « il est en réputation de bon theologien et en effet il me semble qu'il fait bien».

Le jésuite Nicolò Cabei (1585-1650) fait également l'objet d'une critique positive pour son livre *In quatuor libros Meteorologicorum Aristotelis commentaria* (Roma 1646). Mersenne écrit : « il me semble qu'il fait bien» (nº 1506), « nam sunt egregia» (nº 1509) et « nous avons un nouveau commentaire en 2 volumes sur les *Meteores* d'Aristote fort excellent, du Jesuiste Cabeus ...».

Enfin on peut trouver l'opinion de Descartes sur le livre du Père Étienne Noel (1581-1659) *Sol flamma, sive tractatus de sole ut flamma est eiusque pabulo* (Paris 1646). Il écrit à Mersenne (nº 1556) : « ie l'ay parcouru et ie suis bien ayse de voir que les Iesuites commencent à oser suiure des opinions un peu nouuelles».

On voit que ce volume XIV de la « Correspondance de Mersenne» réprésente une aide précieuse pour les études historiques. L'accès en est facilité par une table chronologique des lettres, une table alphabétique des correspondants et un index des noms de personnes. Sur ce dernier, notons que l'indication « jésuite» manque derrière H. Fabri, P. Guldin, A. Kircher et Cl. Richard. Cette légère omission n'ôte rien à la valeur de ce volume, riche en notes et en éclaircissements précieux.

Geel, Katholieke Industriele Hogeschool. H. VAN LOOY

GERALD MCKEVITT, S.J. *The University of Santa Clara: A History 1851-1977.* — Stanford, California (Stanford University Press) 1979, 8º, VIII-385 p. With many illustrations.

Higher education in the United States has never been ruled by the national government, not even through recent programs of generous financial aid. The various states chartered the colleges and universities according to each foundation's ideals and constitutions, and most of them in the nineteenth century were founded by churches to promote creeds, clergies and moral characters. Colleges were strict, " in loco parentis, " and Christian classicism was the religious foundation's ideal. State universities led the way toward secularism, professionalism and research at the end of the nineteenth century. The gradual softening of religious rivalries as well as the recent ecumenical movement and the technological revolution were other causes for all colleges and universities to broaden their curricula and increase their professional faculties.

Santa Clara University owes its foundation to Italian Jesuits, who had foresight enough not to devote all their men to the Indian missions, but to visit the new gold-rush state of California and to accept an old Franciscan mission from the Spanish-born Dominican, Bishop Alemany of San Francisco, for the preservation of the faith and the start of college instruction in California. In the old adobe mission buildings the first students in the 1850's ranged in age from four to eighteen. While the younger students were an embarrassment to the college, the " infant school " lingered on. The high board fence around the college came down only in 1911. The high school was moved off the college grounds only in 1925. Enrollment was less than 300 till 1900, less than 700 till 1940. Yet the Italian Jesuits were men of superior education and included some outstanding scientists like Father John Bayma. Commercial subjects were demanded, and taught reluctlantly, but with originality, from the beginning. But they were dignified with college degrees only seventy years later.

An attempt to develop from classical arts college into a university was made under the presidency of Father James P. Morrissey in 1912 with the establishment of law, engineering and premedical studies ; but the cost and the shock to all concerned was severe, and the program was years in being firmly based.

Santa Clara's hairbreadth fortunes were favored by the early concentration of the state's educational system on elementary rather than secondary schools, by the moving of Wesleyan (College of the Pacific) to a more distant site, by the decision of Jesuit superiors not to close or to move the college south to Los Angeles despite the strain on the thin black line of cassocks which held Jesuit enterprises together. Penury rather than financial skill long kept the institution going. The modern arts of alumni organization, appeals to the public, the education of American Jesuits in public institutions of higher learning, the attraction of even Jewish benefactors like Benjamin H. Swig, were twentieth century developments. Nevertheless Santa Clara was a happy institution with generally high morale, humor and repute. The two world wars and the civil rights movement of the sixties extended the country's and the university's horizons and interests. Enrollment jumped to 2000 by 1960, 6000 by 1970, and 7200 by 1977. The athletic programs in the twenties and thirties had helped make Santa Clara nationally known, the alumni proud, and the more serious problems easier to bear.

This history has skillfully drawn on the background studies of American education as well as on all types of local records including Jesuit archives, student's diaries and local newspapers. Leading figures and typical scenes come alive with color and flavor as chapter headings indicate, " Doughboys and Quarterbacks — The House that Zack Built — The Depression Years — Traditions Shattered. "

Indexed and documented with appendices, tables and notes, the book is attractively printed. Generous picture captions invite the reader to learn the whole story which Fr. McKevitt tells so well.

Rome. J. A. MACKIN, S.J.

JOSÉ M.ª JAVIERRE. *El león de Cristo. Biografía de Francisco Tarín.* Prólogo del P. Pedro ARRUPE S.I. — Madrid (La Ed. Católica) 1980, 8º, 379 p. (= Biblioteca de autores cristianos, 419).

Apareció al fin esta esperada biografía del padre Francisco de Paula Tarín S.I. Con estilo de hoy y al alcance de cualquier mentalidad. Javierre es periodista y curtido ya en esta clase de escritos. No se trata, sin embargo, de una reconstrucción novelesca. El autor presenta, enmarca, comenta, hace notar la presencia de su personalidad y criterio personal en la manera de narrar. Quizás más de lo que a veces desearíamos. Pero no hay que olvidar que hay en ello gran parte de la sal y pimienta de sus biografías. Lo importante aquí es que ha sido fiel al dato histórico. Javierre se ha informado bien sobre la vida del padre Tarín y sobre sus aventuras misioneras. Aparte de la bibliografía existente, ha tenido en cuenta, sobre todo, los testimonios jurados de los procesos de canonización y las cartas y apuntes conservados en el Archivo de la Vicepostulación de Sevilla, aunque no ofrezca citas a pie de página. Y llega a realizar el prodigio, advertido por el padre Arrupe en su prólogo, de restituir como vivo ante el lector «a este hombre apostólico ;

para que nos evangelice también ahora» con su testimonio profundamente impresionante.

Yo diría que Javierre ha sido vencido por Tarín, como difícilmente no lo será quien se ponga de veras y a fondo en contacto con la historia de su vida. Si al comienzo de la obra el biógrafo se deja llevar bastantes veces por el deseo de narrar los acontecimientos políticos del siglo XIX español, poco a poco se le impone la figura gigante y el dinamismo apostólico, evangélico, de su biografiado, hasta no dejarle espacio ni ganas de separarse de la consideración de su atrayente y ajetreada historia externa y del esfuerzo por avizorar lo que sería la vida interior de aquel misionero incansable.

La familia y el ambiente de Godelleta y Valencia, los estudios de Tarín antes de entrar en la Compañía y después dentro de ella, la fuga de su casa y aun su progresivo acercamiento a lo que será su típica actividad y estilo misionero, parecen bien explicados. Quizás algunos echarán de menos ciertos datos de sus escritos más penetrantes en la vida y evolución interior de su espíritu. Algunos pasajes complejos, como el de «la borrasca de Toledo», resultan muy verosímiles en sus causas y caracteres en juego. Quizás nos hubiera ayudado algún detalle más sobre un personaje como el secretario Arjonilla. Otros muchos acontecimientos y peripecias, tan abundantes en el constante trajinar misionero de Tarín, han tenido que quedar absorbidos en la crónica sintetizada de su actividad, o latentes en el Apéndice II, dedicado a la lista cronológico-geográfica de los itinerarios del misionero. Abarcan prácticamente toda España, sobre todo la mitad sur, con más de 13.000 km. de recorrido en un año bastante normal para él como el 1907.

Javierre ha tenido que seleccionar hechos, para contarnos sobre todo la personalidad y el estilo misionales de Tarín. Y ha acertado en su caracterización, aunque no nos guste tanto el símbolo que le ha servido de título (el león). «Era un hombre de Dios», todo su ser y su vida volcados en la misión. Sacrificado, sí, penitente : « Pero humilde, sencillo, sin dejarse envanecer por el señorío que ejerció sobre las muchedumbres». Sus labios esbozan dolor escondido, y una sonrisa profunda de contemplación lejana. El paralelo con Javier nos parece espontáneo y casi obligado. Francisco Javier, trasladado a un ambiente de misiones populares españolas del siglo XIX-XX, parece que habría dado una figura no poco semejante a la de Francisco Tarín. Los dos resultan inabarcables. Sus numerosos hechos extraordinarios *auténticos*, al ser contados y multiplicados por el pueblo, hacen pasar naturalmente a sus autores al campo de los personajes de leyenda. La vida de Tarín es de tal género que obliga a buscar su explicación no en la leyenda, sino en la gracia sobrenatural. Javierre ha sabido captar todo esto, y es un mérito que hay que reconocerle.

Dejemos, sin embargo, consignado aquí que varios aspectos de la vida de Tarín pueden ser iluminados y completados con la documentación existente en el Archivo Romano de la Curia general de la Compañía ; en particular, por los informes ordinarios de sus superiores, allí recogidos, y por todo lo que se refiere al tiempo de Tarín como superior de la residencia de Sevilla.

No me queda sino felicitar a la BAC por haber admitido a su colección la biografía de este extraordinario misionero español. Creo que ha intuido el valor universal que habrá de alcanzar en la historia religiosa católica, y no sólo en la de la religiosidad popular española del tránsito del siglo XIX al XX, la figura evangélica de Francisco de Paula Tarín S.I.

Roma. M. RUIZ JURADO S.I.

BIBLIOGRAFIA ANCHIETANA RECENTE

Escritos poéticos do Beato Anchieta

As obras poéticas do novo Beato são quase completamente desconhecidas, não só do grande público, mas até de seus irmãos jesuítas e dos próprios historiadores e literatos. É que só de meio século para cá, tomaram incremento melhores estudos sobre essas obras, graças a dois preciosos manuscritos, cujas cópias fotográficas vieram para o Brasil : um do Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI, Opp. NN. 24), outro vindo de Algorta, Bilbao, Espanha (MA). A maioria dos poemas latinos se encontram no MA ; o teatro o a lírica portuguesa, castelhana e tupi estão no Opp. NN. 24.

O MA deu-o a conhecer o P. Florentino Ogara S.I., em 1928, ao visitar a família dos descendentes dos antigos Anchietas, que morava em Algorta. A cópia apógrafa é contemporânea do Apóstolo, ao que parece, e foi provavelmente pedida pela família à Província do Brasil. Logo que se soube da existência desse manuscrito hodiernamente, pediu-se à família cópia fotográfica do mesmo, e foi providencial, pois o manuscrito de Algorta pereceu, anos depois, num incêndio fortuito do solar desses Anchietas.

O Opp. NN. 24 veio para o Brasil em 1930 com o P. José da Frota Gentil que o mandou fotografar em Roma e o trouxe com outra documentação valiosa sobre a vida do B. José de Anchieta. A origem do Opp. NN. 24 é conhecida : à morte do Apóstolo, por sua fama de santidade, se recolheram os caderninhos autógrafos de que ele se servia para as festas religiosas e cantos piedosos da colônia. Alguns desses, cedidos a diversas pessoas, que os guardavam como relíquias, foram transcritos por amanuenses em papel igual e disposição semelhante aos dos caderninhos autógrafos e ajuntados a estes. Por ocasião do exame canônico dos escritos, em 1731, foram mandados a Roma com outras obras poéticas e nota escrita contemporânea da perene atribuição deles ao P. Anchieta. Depois do exame canônico, esse pequeno volume de caderninhos encadernados foi parar em nãos de jesuítas, que apesar da supressão da Companhia, o conservaram, e depois da restauração o incorporaram ao Arquivo Romano da Ordem.

Vamos descrever rapidamente os escritos poéticos do Beato Anchieta, que vêm sendo publicados nas « Obras Completas » neste decênio (4 volumes; está em preparação o último: « Lírica de Anchieta »).

De Gestis [1] ocupa todo o princípio do MA até a página 83. Foi escrito pelos anos 1560 a 1562, quando Anchieta tinha de 26 a 27 anos de idade e ensinava latim no primeiro Colégio do Brasil, o de São Paulo. Era uma homenagem ao terceiro Governador Geral, Mem de Sá, protetor das aldeias indígenas e dos missionários jesuítas : pensava-se que ele ia deixar o governo do Brasil, pois estava em seu 3º ano e pedira para ser substituído :

> Qui tibi succedent insignes fascibus ibunt
> Indeclinato per tua facta pede.

---

[1] *De gestis Mendi de Saa, Poema epicum.* Original acompanhado de Introdução, Versão e Notas pelo P. Armando Cardoso S.I., São Paulo 1970, 8º, 336 p. (= Obras Completas, 1).

O herói do poema é propriamente Cristo Rei, representado por Governador, que impõe a paz por todo o litoral brasileiro, desde a Bahia até o Rio de Janeiro. As guerras defensivas, que foi forçado a travar contra índios e franceses em defesa dos colonos e índios cristãos, são tratadas à maneira virgiliana e não significam historicamente mortandades, como à primeira vista poderiam parecer. O poema contém muitas belezas literárias, em estilo de bom humanista : o canto mais sublime é o da fundação das aldeias de índios cristãos e o trabalho heróico dos missionários (livro 2°). São ao todo, incluindo a Epístola Dedicatória inicial, 3054 versos, divididos em 4 livros.

Este poema, até 1958 (1ª Edição), era considerado um inédito, mas depois se achou que fora impresso pelo filho de Mem de Sá, Francisco, em 1563, em Coimbra, numa pequena edição de família e assim mesmo incompleto, pois se omitiu quase por inteiro o 1° livro, sobre a morte de um dos filhos de Mem de Sá, Fernão, na expedição do Espírito Santo, fato doloroso para a família em Portugal. Depois que se encontrou na Biblioteca de Évora um exemplar desta pequena edição, de 1563, feita à raiz dos fatos, fica desvalorizada toda a argumentação de Serafim Leite contra a autoria anchietana do poema, aparecida em artigo da Revista *Brotéria*, de 3 de abril de 1963 : 1563 *e* 1963 *: curioso centenário !*

De Eucharistia et Aliis [2]. A 1ª parte do volume consta de seis poemas eucarísticos : cinco em hexâmetros e pentâmetros, o último em hexâmetros heróicos. Encontram-se no MA da pág. 84 a 106, e eram todos inéditos. A autoria de Anchieta se prova não só por se acharem no meio de outras obras autenticamente anchietanas de um mesmo caderno, mas principalmente pela crítica interna de fundo e forma, como vem demonstrado no cap. 2° da introdução.

O 1° dos seis poemas é o de lirismo mais íntimo : depois de desabafar em afetos de amor a Cristo eucarístico, exprime suas ânsias do céu no meio de grande tribulação. O 2°, 3° e 4° são paráfrases sentidas e elegantes dos hinos sacros : *Ave Vivens Hostia* de João Peckam, *Adoro Te Devote* de desconhecido e *Lauda Sion Salvatorem* de S. Tomás de Aquino. O 5° é também paráfrase latina da poesia portuguesa autógrafa de Anchieta : *Ó que pão, ó que comida...* O 6° descreve em tom grandiloqüente e comovido a justiça e a clemência do Pai em nos dar Cristo, e o amor de Cristo ao se dar a nós, principalmente na Eucaristia, apesar da Traição de Judas e do pecador. Parece que o último verso ficou, de propósito, inacabado, para exprimir a extrema comoção do autor. Os seis poemas abrangem 709 vv.

A 2ª parte do volume reúne as restantes poesias latinas de menor extensão : as cinco sáficas do MA (p. 291-307), o Poemeto da Assunção e 12 Epigramas do Opp. NN. 24 (p. 44-53 ; 40 e 99). Os argumentos a favor de sua autenticidade são também, para estes poemas, muito válidos, principalmente os de crítica interna.

As sáficas *Horae Imaculatissimae Conceptionis Virginis Mariae* formam um Ofício Breve em honra da Imaculada Conceição, de que Anchieta foi devotíssimo propagandista. Este Ofício foi impresso no fim do Poema *De Beata Virgine* em todas as edições antigas, e ainda na de 1940. As duas outras sáficas marianas são a *De Purificatione Purissimae Virginis*

---

[2] *De Eucharistia et Aliis Poemata varia.* Originais latinos, acompanhados de tradução portuguesa, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.I., São Paulo (Edições Loyola) 1975, 8°, 244 p. (= Obras Completas, 2).

Mariae e a *De Maerore Virginis Mariae, Puero Iesu Remanente in Templo* : ambas encerram algumas belas idéias que se encontram no *De Beata Virgine* em outro metro. Há mais duas sáficas em honra de Santos : *De Beato Laurentio Martyre* e *De Beata Catharina Virgine et Martyre*. Os sáficos de Anchieta possuem fluência e bela conceituação.

De Assumptione Beatae Mariae Virginis se distingue de todas as composições latinas anchietanas, por ser uma imitação popular dos poemas medievais, com contagem de sílabas, rimas, estrofe especial. É composição levada com grande habilidade por 368 vv. em latim eclesiástico, num estilo gracioso e piedoso.

Os doze *Epigramas* parecem improvisos que pessoas devotas lhe pediam. São dedicados a S. Francisco de Assis, S. Bárbara, S. Úrsula, a Cristo na Cruz, a S. Estêvão, a S. Catarina de Sena, a Nossa Senhora, a Cristo no Horto, a S. Lourenço, a S. Clara, a S. João Batista, e dois a Mem de Sá (?). Os poemas da 2ª parte do volume abrangem 690vv.

Todas as peças dramáticas do Apóstolo do Brasil [3] se encontram esparsas no Opp. NN. 24 do ARSI. Das muitas que escreveu, são doze as que nos restam, das quais uma é apenas um excerto. A 1ª teve origem pelo ano de 1561, quando Anchieta era ainda escolástico, professor de latim em São Paulo. Os colonos queriam representar, na festa do Natal, uma peça que o P. Nóbrega não achou tão apropriada. Pediu a Anchieta fizesse outra, que se chamou Pregação Universal, porque era nas duas línguas : portuguesa e tupi. O dramaturgo improvisado inspirou-se nos ritos indígenas para a recepção de personagem ilustre que visita a tribo, girando todo o entrecho na luta do bem contra o mal, com a vitória final do bem : o visitante (Jesus, Maria, Santos, Missionários) traz o bem ; os demônios o impedem, mas o Anjo da Guarda da tribo o defende.

Há várias partes ou atos : a saudação e a procissão festiva em honra do visitante, o diálogo dos demônios com a defesa do Anjo em frente da igreja, às vezes divididos em duas partes, mais dois atos finais de récita canto ou dança. É tudo em verso, de acordo com a métrica do grande dramaturgo contemporâneo, Gil Vicente, extremamente popular, como Anchieta procurou ser. Conseguiu-o em parte, pois se ajuntavam imensas multidões para assistir ao espetáculo, que podia durar horas, com prazer e edificação de todos, colonos e índios. Anchieta usou as três línguas : portuguesa, castelhana e tupí.

Dos doze Autos restantes, cinco são maiores : Na festa do Natal ou Pregação Universal, Na festa de S. Lorenço, Na aldeia de Guaraparim, Na Vila da Vitória ou de S. Maurício, Na Visitação de S. Isabel. Sete são menores : Excerto do Auto de S. Sebastião, Diálogo do P. Pero Dias mártir, Recebimento do Provincial P. Marçal Beliarte, Dia da Assunção em Reritiba, Recebimentos do P. Bartolomeu Simões Pereira administrador apóstolico do Rio de Janeiro, do P. Marcos da Costa superior, Auto de S. Úrsula.

Historicamente, conhecem-se datas e lugares das representações, às vezes com circunstâncias admiráveis. Estas representações eram divertimentos piedosos da colônia e das aldeias indígenas, não eram propriamente a catequese, que se fazia de outra maneira ; mas servia para a

---

[3] *Teatro de Anchieta.* Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.I., São Paulo (Edições Loyola) 1977, 8º, 372 p. (= Obras Completas, 3).

elevação da cultura ainda muito rudimentar do meio ambiente. Os críticos modernos nem sempre sabem ver isto. O que mais se admira em Anchieta, homem culto formado em Coimbra com todo um curso de humanidades, é sua adatação a povos tão primitivos, como o colonial e o indígena, ajudando assim para a fusão das raças, que em boa parte, pouco a pouco, se operou no Brasil.

O grosso volume de 372 páginas, além da reprodução dos textos originais, com tradução em verso português dos trechos tupis e castelhanos, estuda em longa introdução e pequenas notas, as doze peças sob o aspeto histórico e literário, num tom mais humanístico do que científico, com destinação a um público maior.

De Beata Virgine Dei Matre Maria[4]: é a sua maior obra poética, quase 5800 vv., composta quando estava como refém de pazes entre os índios Tamoios de Iperuí, atual Ubatuba, no litoral-leste do Estado de S. Paulo, com contínuos riscos de morte. Sua origem foi um voto a Deus por intercessão da Virgem Maria, com o intuito de ser protegido na castidade contra as tentações das índias que o provocavam. Tinha então 29 anos de idade. Obrigava-se com o voto a percorrer a vida de Maria em verso elegíaco, entre considerações de vasta erudição bíblica e espiritual, em colóquios quase ininterruptos de afeto ardente. Ele o conseguiu num arroubo místico, difícil de explicar só com razões humanas. A um padre amigo, Pero Leitão, seu antigo discípulo, que lhe perguntara como o realizara, respondeu singelamente: «passeando pela praia, compondo os versos de cabeça e memorizando-os». Parece que um ou outro verso, ele o escreveria na areia lisa do mar, donde nasceu a lenda de todo o poema escrito na praia, por falta de papel e tinta, lenda que inspirou poetas, escultores e pintores.

O certo é que chegando à cidade de S. Vicente, livre por sua grande diplomacia, que com os esforços de Nóbrega alcançou a paz, ele desentranhou de sua extraordinária memória e confiou ao papel o longo poema, provavelmente com algumas composições já anteriores e talvez até do período de seus estudos em Coimbra. A obra foi entregue aos Superiores e, por consentimento destes, se espalhou em cópias manuscritas de outra mão, algumas revistas por ele, que percorreram a Europa e foram conhecidas por muitos, com belos testemunhos de alguns.

Imprimiu-se em Portugal várias vezes, por iniciativa do historiador P. Simão de Vasconcelos S.I., como apêndice de suas obras, *Cronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil* e *Vida do P. José de Anchieta*, 1663, 1672, 1865. No Brasil em 1940, 1980, publicação do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e das Edições Loyola, em volume separado, com estudo especial de introdução e notas, e com tradução portugueza em ritmos (1940) e verso alexandrino (1980); a última foi toda refundida. Sem o texto latino e menos aparato crítico, para um público maior, foi impressa várias vezes em S. Paulo, em bela edição, pelas Irmãs Paulinas.

Finalizando notamos que além das elevações místicas percorrendo os passos da vida de Maria, ele aproveitou o que chamamos Episódio em literatura, para atenuar o aspeto cronológico e introduzir idéias que recordam os Exercícios Espirituais de S. Inácio para a conversão do peca-

---

[4] *De Beata Virgine Dei Matre Maria.* Originais latinos acompanhados de tradução em verso alexandrino, introdução e anotações do texto pelo P. Armando Cardoso S.I., São Paulo (Edições Loyola) 1980, 8º, 314 e 420 p. (= Obras Completas, 4/1-2).

dor e para a imitação de Jesus Cristo e de Maria sua mãe. O centro de todo o poema é na realidade Jesus, pois Maria é vista em sua qualidade-chave, a maternidade divina, da qual dependem todos os outros seus privilégios. Por isso os mistérios da Encarnação e da Infância de Cristo ocupam mais da metade do poema.

É de notar também o tom lírico de toda a composição, em que o autor é uma personagem presente nos diversos cantos, tanto em seus prantos penitenciais, como em seus anseios de pureza, de martírio, de amor às almas, de desejos do céu. Parece claro que uma das grandes intenções do poeta, desterrado em Iperuí, antítese perfeita de outro desterrado no Ponte Euxino, Ovídio, foi ser o apóstolo da pureza, através da imagem de Maria, perene ante seus olhos, nesses tempos difíceis da Renascença e nas circunstâncias heróicas em que se encontrou.

Algumas Obras recentes sobre Anchieta

O IV centenário do nascimento de Anchieta, em 1934, com suas festividades em muitas cidades do Brasil, incentivou novos estudos sobre a vida do apóstolo. Pesquisadores principais desde então foram os dois jesuítas PP. José da Frota Gentil e Hélio A. Viotti. O P. Gentil publicou pequena vida popular do Venerável que teve muitas edições até hoje, além de artigos em revistas e jornais. O P. Viotti, pertencente a várias instituições acadêmicas e históricas do Brasil, dava conferências e escrevia artigos, firmado em documentação de valor, tanto da Companhia como de outras fontes.

Em 1938, o P. Serafim Leite S.I., com seus dois primeiros volumes da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, que justamente abrangiam o século XVI, o de Anchieta, e discutiam sua personalidade, concorreu grandemente para esses estudos. A celebração do IV centenário da fundação da Companhia de Jesus (1940), que teve repercussão muito especial no Brasil, com a publicação do *De Beata Virgine*, se concentrou em grande parte nas figuras de Nóbrega e Anchieta, como símbolos do jesuíta administrador e missionário, confirmando o dito do insigne historiador de que a história do Brasil não se pode retamente escrever sem a da Companhia de Jesus. Os centenários da vinda de Anchieta para o Brasil (1953) e da paz de Iperuí (1963) celebraram-se com festejos cívicos, números especiais de revistas, artigos de jornais, com fruto de novas pesquisas.

Em 1965, o P. Viotti reuniu seus estudos em capítulos biográficos e completou-os com outros, formando assim uma biografia moderna, quase completa (v. abaixo, n. 8). A esta se seguiram outras obras mais próximas à beatificação, das quais vamos descrever brevemente algumas.

A *Vida do P. José de Anchieta*, de Pero Rodrigues [5], depois da *Breve Relação* do P. Quirício Caxa (1598), é a primeira biografia maior, escrita em português, logo no 1º decénio após a morte do apóstolo (1605-1609). É fundada nos testemunhos jurados dos que conheceram Anchieta em vida. Serviu de base, através da biografia latina do P. Sebastião Beretário (1617), a todas as outras que pouco depois apareceram em quase todas as línguas da Europa. Ela mesma, entretanto, ficou inédita mais

---

[5] Pero Rodrigues, *Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus*... S. Paulo (Edições Loyola) 1978, 8º, 158 p.

de três séculos. Publicou-se com defeitos graves no fim do século passado e principio deste *Anais do Biblioteca Nacional*, XIX, 1897, XXIX, 1907). Só em 1955 deu melhor edição a Livraria Progresso na Bahia, e agora o P. Viotti deu-nos texto definitivo, comparando os três manuscritos : de Lisboa, o mais completo, o de Roma, e o de Évora, o mais defeituoso.

O P. Pero Rodrigues (Pedro Ruiz), depois de Visitador da Missão de Angola e de breve passagem pelo Brasil, foi nomeado seu Provincial, em 1594, e continuou a sê-lo até 1603. Conheceu os últimos anos de Anchieta, á morte dele recolheu seus escritos e foi encarregado por seu sucessor no provincialado, P. Fernão Cardim, de escrever a vida do Apóstolo do Brasil. A enorme relação de milagres exigirá estudos mais apurados ; de resto, como diz o P. Viotti, « É escritor de estilo claro e ameno, digno de figurar entre os melhores clássicos da língua portuguesa dos séculos XVI e XVII ».

Nóbrega e Anchieta : Antologia [6], são 19 trechos, selecionados e comentados pelo P. Hélio A. Viotti : 4 de Nóbrega e 15 de Anchieta. Além da introdução geral sobre o valor dos dois escritores e as fontes de que se serve, ele redige para cada documento uma apresentação histórica e literária, seguida de um resumo dos fatos ou idéias principais e anotações preciosas ao pé da página.

Os trechos de Nóbrega abrangem três cartas sobre os primeiros sucessos da evangelização jesuítica do Brasil, e o diálogo sobre a Conversão do Gentio, documento valioso sobre o resultado positivo da catequese indígena.

Os 15 textos de Anchieta constam de cartas, sermões, gramática e assuntos indígenas, poesia e história. As 4 cartas escolhidas são a dirigida aos Irmãos Enfermos de Coimbra, a que descreve a missão de Iperuí, a da fundação do Rio de Janeiro e a de sua destinação a Reritiba depois do provincialado. Dos poemas latinos vem o belo trecho da Primavera das Almas com o louvor de Mem de Sá (*De Gestis*), e a Dedicatória concisa, ardente e elegante do poema da Virgem (*De Beata Virgine*), em ritmos portugueses.

Dos assuntos indígenas vem o capítulo IV da gramática tupi sobre a formação dos nomes, e o valor da palavra *Temirecoetê, uxor vera*, na discussão sobre o valor do casamento natural dos índios. Do teatro e lírica foram selecionados o singelo Recebimento do P. Marcos da Costa (a. 1596) em sua parte portuguesa, e as poesias do SSmo. Sacramento e de Nossa Senhora dos Prazeres ou da Ressurreição, cheias de lirismo.

Os dois trechos de Anchieta historiador são o da Vida do P. Manuel de Paiva, um dos belos fragmentos da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, hoje infelizmente perdida ; o outro é um trecho sobre nossos missionários jesuítas, tirado da *Informação do Brasil e suas Capitanias* que Anchieta escreveu para o P. Maffei, encarregado de redigir em latim os anais da espansão lusitana no mundo. A prosa de Anchieta é simples clara e culta, como as dos melhores quinhentistas.

A causa de beatificação do P. Anchieta [7], é um resumo cronológico desta causa, desde 1597 até 1980, com 150 passos enumerados, divididos

[6] *Nóbrega e Anchieta : Antologia.* Coordenação e seleção do P. Hélio Abranches VIOTTI S.I. S. Paulo (Edições Melhoramentos) 1978, 8º, 202 p. (= Memória literária).

[7] P. Murillo MOUTINHO S.I., *A causa de beatificação e canonização do Pe. José de Anchieta ...*, S. Paulo (Edições Loyola) 1980, 8º, 38 p.

em três grandes partes : I. Da morte de Anchieta ao decreto das virtudes heróicas (1597-1736) com duas interrupções da causa (1634-1647 ; 1668-1702). - II. Do decreto das virtudes heróicas até a supressão da Companhia de Jesus (1736-1773) com a interrupção maior da causa por 130 anos. - III. Da nova propaganda e retomada da causa até as vésperas da beatificação (1875-1980) com uma interrupção em 1910 e retomada da propaganda em 1926 pela vice-postulação no Brasil e retomada da causa por Paulo VI a pedido do postulador P. Paolo Molinari (1977), que a levou a feliz êxito em tempo de João Paulo II (1980).

Desde 1977 tiveram maior influência os pedidos da Conferença Nacional dos Bispos do Brasil, principalmente em conjunto, sendo vice-postulador da causa o P. Moutinho. Foram ao todo 21 processos, realizados e repetidos em três nações, Brasil, Portugal e Estados Pontifícios, e em sete cidades, Bahia, Rio, S. Paulo, Olinda, Évora, Lisboa, Roma. O opúsculo traz um apêndice sobre datas importantes da vida de Anchieta.

A 1.ª edição da grande vida do novo Beato, *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*, do P. Hélio Abranches Viotti, data de 1965 ; a 2ª, de 1980, reproduz os mesmos 24 capítulos melhorados e os 3 Apêndices anteriores [8]. Cada um deles é fruto de pesquisas conscienciosas, em que muitas vezes corrige pormenores do P. Serafim Leite na sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil.*

Professor longos anos de história do Brasil e membro de muitas instituições nacionais e estaduais de história e letras, percorreu os arquivos de diversas nações, principalmente Brasil, Portugal, Espanha, Ilhas Canárias, França e Itália. Sediado longos anos em S. Paulo, foi diretor do Arquivo da Cúria Metropolitana. Erudito em ciências de história, especializou-se no conhecimento da vida e dos processos canônicos da causa de Anchieta, da qual foi promotor por muito tempo.

Além de muitos dados novos de história, foram postos em relevo numerosos aspetos de Anchieta, como pregador, diretor espiritual, catequista, missionário, historiador, poeta, Superior e Provincial, experiente do mar, e principalmente homem de santidade eucarística e mariana. Seus apêndices são também preciosos : o primeiro, em que salienta a figura de Anchieta na fundação de S. Paulo ; o segundo, que versa sobre o autor do Poema de Mem de Sá, em que refuta validamente o artigo citado de Serafim Leite na revista *Brotéria*, de 3 de março de 1963 [9].

---

[8] P. Hélio Abranches VIOTTI S.I., *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*, 2ª Edição, S. Paulo Edições Loyola) 1980, 8º, 344 p.

[9] Os principais dados desta obra os resume : P. Armando CARDOSO S.I., *O Bem-aventurado Anchieta*, S. Paulo (Edições Loyola) 1980, 8º, 94 p. È uma vida despretenciosa, escrita por ocasião da beatificação, no intuito de dar a conhecer entre o povo o novo Beato. O último capítulo : « 1980 Atualidade de Anchieta » interpreta que significa hoje a figura do apóstolo para o Brasil (pág. 69-76). Num como apêndice, « Vida literária de Anchieta », palestra pronunciada para a Associação dos Antigos Alunos S.I. (ASIA) de S. Paulo, a 19 de março de 1978 (pág. 77-89), o autor reuniu suas próprias pesquisas sobre as obras do bem-aventurado (N. da R.).

BIBLIOGRAPHIA DE HISTORIA SOCIETATIS IESU

LÁSZLÓ POLGÁR S.I. - Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. J. Barten (Nijmegen), E. Bücken (Cologne), J. Dehergne (Chantilly), H. Grünewald (Munich), L. Grzebień (Cracovie), F. Holovics (Pannonhalma), A. Liuima (Rome), J. M. Pacheco (Bogotá), A. Pinsker (Vienne), L. Szilas (Innsbruck), J. Warszawski (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1980.

INDEX

I. Sciences auxiliaires.

1 BEGHEYN Paul S.I. *The Spiritual Exercises of saint Ignatius of Loyola. A bibliography for American students.* Berkeley, Cal. 1980 4º 5-53.

2 FERRER BENIMELI José Antonio S.I. *Bibliografía de la masonería. Introducción histórico-crítica.* 2ª edición corregida y aumentada. Madrid (Fundación Universitaria Española) 1978 8º 604.
Voir : Jesuitas y masones, 101-102 376-381.

3 Fischer Karl Adolf Franz. *Catalogus (generalis) provinciae Bohemiae et Silesiae Societatis Iesu.* Ausgearbeitet auf Grund der Archivalien des Archivum Romanum S.I. Roma 1978 4° 187-7.

4 Fischer Karl A. F. *Catalogus generalis provinciae Silesiae S.I.* Ausgearbeitet von ... Roma 1977 8° ii-18.

5 Sánchez Vallejo Félix S.I. *Atlas geographicus Societatis Iesu 1980.* Denuo edebat, post primam editionem in Annuario S.I. 1964-1965, ... Roma (Editiones Curiae Gen. S.I.) 1980 8° 96.

6 Schütte Josef Franz S.I. *Documentos del « Archivo del Japón » en el Archivo histórico nacional de Madrid.* Missionalia hispanica 35-36 (1978-1979) 137-284.
Cf. AHSI 33 (1964) n° 8.

7 Storni Hugo S.I. *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (cuenca del Plata) 1585-1768.* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1980 8° xxviii-350. (= Subsidia ad historiam S.I. 9).

Bibliographies : 366 368 (Aldama), 391 (Balthasar), 441 (Cheïkho), 475 (David), 523 (Graffin), 571 (Lamalle), 578 (Léon-Dufour), 603 (Lubac), 605 (McNally), 640 (Ogilvie), 698 (Robleda), 739 (Teilhard), 796 (Valentini).

Listes de personnes : 182 (France), 224 (Pays-Bas), 229 (Pologne), 292 (Paraguay), 345 (Australie).

II. Histoire générale.

8 Aldama Antonio M. de S.I. *¿Enumera la Fórmula del Instituto al mismo nivel, los ministerios espirituales y las obras de caridad ?* Información S.I. 8 (1976) 250-255. — Réédition retouchée dans : Recherches ignatiennes 3 (1976) 7, 12.

9 Aldama Antonio M. de S.I. *« Peculiarem curam circa puerorum eruditionem ».* Recherches ignatiennes 4 (1977) 5, 24.

10 Amadeo Jaime S.I. *La congregación general de la Compañía de Jesús. ¿ Permanece o cambia en sus lineamentos básicos ? Notas al libro del P. Francisco Javier Egaña S.I.* Stromata 35 (1979) 275-295.
Cf. AHSI 42 (1973) n° 17.

11 Amadeo Jaime S.I. *Sentido de la expresión « unión personal que se hace en las congregaciones de la Compañía », de la parte VIII de las Constituciones de la Compañía de Jesús. A propósito de los trabajos de los PP. De Roeck y Egaña.* Stromata 36 (1980) 65-76.
Cf. AHSI 35 (1966) n° 17 ; 36 (1967) n° 7 ; 42 (1973) n° 17.

12 Arrupe Pedro S.I. *El apostolado intelectual en la misión de la Compañía de Jesús.* Stromata 35 (1979) 297-314.
Lettre de 1976 adressée à toute la Compagnie, richement documentée dans les notes par la rédaction de la revue [M. Á. Fiorito S.I.].

13 Arrupe Pedro S.I. *Carisma de servicio. « Soli Domino ac Ecclesiae ipsius sponsae sub romano pontifice, Christi in terris vicario, servire ».* Cuadernos de espiritualidad ignaciana 2 (1980) 32-54.
Cf. AHSI 48 (1979) n° 8.

14 ARRUPE Pedro S.I. « *El modo nuestro de proceder* ». Manresa 52 (1980) 17-46.
Cf. AHSI 49 (1980) nº 9.

15 BEGHEYN Paul S.I. *Jezuïet zijn vandaag : Zich inzetten voor geloof en gerechtigheid.* Heraut 111 (1980) 281-283.

16 BERGOGLIO J. M. S.I. *Criterios de acción apostólica.* Boletín de espiritualidad 64 (1980) 3-26.

17 CALVEZ Jean-Yves S.I. *Continuity and evolution of obedience in CG 31 and CG 32.* Ignis 9 (1980) 3, 8-19.
Cf. AHSI 49 (1980) nº 15.

18 CONWELL Joseph F. S.I. *Living and dying in the Society of Jesus or endeavoring to imitate angelic purity.* Studies in the Spirituality of Jesuits 12 (1980) 3, 1-63.

19 CUSSON Gilles S.I. *Faire l'expérience historique et spirituelle de la Compagnie de Jésus. Réflexions sur le troisième an.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 219-227.

20 DALMASES Cándido de S.I. *La preparación de los jesuitas al apostolado según el diálogo del P. Emond Auger.* Manresa 52 (1980) 351-366.

21 ENDEAN Philip S.I. *Origins of apostolic formation : Jerome Nadal and novitiate experiments.* Way, Supplement 39 (1980) 57-82.

22 FIORITO M. Á. S.I. *Dios ha de ser encontrado en todo.* Boletín de espiritualidad 64 (1980) 27-31.

23 GANNON Thomas M. S.I. *The effect of segmentation in the religious clergy.* Sociological Analysis 40 (1979) 183-196.
Examine la segmentation interne de 4 ordres : bénédictins, franciscains, jésuites et missionnaires de Maryknoll.

24 GIULIANI Maurice S.I. *La pratique de la direction spirituelle dans la tradition ignatienne.* Bulletin de Saint-Sulpice 5 (1979) 148-154.

25 *Historia de la Iglesia católica.* IV. *Edad moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814).* Por Ricardo GARCÍA VILLOSLADA S.I. y Juan María LABOA. [4ª edición]. Madrid (Editorial Católica) 1980 8º XVI-656. (= Biblioteca de autores cristianos 411).
Voir : Antijesuitismo, 120-122 ; Clemente XIII..., 127-153 ; Pontificado de Clemente XIV, 154-182.

26 ITURRIOZ Jesús S.I. *Recomendaciones del papa Juan Pablo II a la Compañía de Jesús.* Manresa 52 (1980) 5-16.

27 LOYOLA Ignatius von. *Satzungen der Gesellschaft Jesu.* 3., erneut durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main 1980 8º VIII-338. — 4. Auflage 1980.

28 MARTURET Joaquín S.I. *Ejercicios espirituales dirigidos por san Juan de Ávila.* Edición preparada por ... Salamanca (Calatrava) 1980 8º 336.
Voir : Relación del M. Ávila con la Compañía de Jesús, 7-10.

29 MITCHELL David. *The Jesuits. A history.* London (Macdonald) 1980 8º 320.

30 NADAL Hieronymus S.I. *Unsere Weise zu beten.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 30 (1980) 47-60.
Textes choisis et annotés.

31 O'NEILL Ch. E. S.I. *Le piccole comunità nella Compagnia di Gesú.* Dizionario degli istituti di perfezione 6 (1980) 1597-1599.

32 OSUNA GIL Javier S.I. *Discernimiento comunitario : exigencias y proyecciones.* Reflexiones CIRE 5 (1979) 4, 32-43.

33 PATE Dennis Edmond. *Jerónimo Nadal and the early development of the Society of Jesus, 1545-1573.* University of California, Los Angeles 1980 413.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 353.

34 POLANCO Jean-Alphonse de S.I. *Chroniques de la Compagnie de Jésus.* XIV-XVI *(1553).* [Paris 1980] 8° 122 106 110. (= Textes ignatiens 4e série). — Tome V. *Anné 1555.* [Paris 1980] 4° 380.

35 RAHNER Hugo S.I. *Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu.* München (Provinzialskonferenz der Deutschen Assistenz) 1980 8° 36. (= Geistliche Texte S.I. 1).
Cf. AHSI 47 (1978) n° 43.

36 RIDEAU Émile S.I. *Saint Ignace et la Compagnie de Jésus.* Dans : *Les ordres religieux. La vie et l'art.* II (Paris, Flammarion 1980) 530-683, 190 fig.

37 RUIZ JURADO Manuel S.I. *En el cuarto centenario de la muerte de Nadal (1580). La figura de Jerónimo Nadal en la primera crisis grave de la Compañía (1556-1557).* Manresa 52 (1980) 135-154.

38 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús.* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1980 8° XIV-240. (= Bibliotheca Instituti Hist. S.I. 42).

39 SEIBEL Vitus S.I. *Jesuiten. Ein Tonbild über den Jesuitenorden in drei Teilen* : I. *Die Jesuiten und die Struktur ihres Ordens.* II. *Die Jesuiten und die Geschichte ihres Ordens.* III. *Die Jesuiten und ihr Einsatz heute.* Herausgeber : ... im Auftrag der Provinzials-Konferenz der Deutschen Assistenz. Zusammenstellung : Eckhard BIEGER S.I. Paul IMHOF S.I. Richard MÜLLER S.I. Walter RUPP S.I. München (AV Edition. Kirchliche Medienarbeit) 1980 8° 36, 3 × 36 diapositives et 2 cassettes.
Dokumente und Materialien über den Jesuitenorden. Beilage zum dreiteiligen Tonbild « Jesuiten ». 8° 28.

40 SOBRINO Jon S.I. *La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico.* Estudios eclesiásticos 55 (1980) 311-338.

41 VIARD Claude S.I. *Les Jésuites.* Dans : *Religieux et moines de notre temps* (Paris, Cerf 1980) 167-191.

42 VILAR Juan Bta. *Dictamen del Dr. José Tormo, obispo de Orihuela, recomendando la supresión de la Compañía de Jesús.* Hispania sacra 31 (1978-1979) 343-355.

43 ZWIEFELHOFER Hans S.I. *Der Dienst der Jesuiten in der Welt von heute.* Entschluß 35 (1980) 6, 12-14 16-17.

III. S. Ignace de Loyola.

Voir nº 1 133 467.

44 ALTHABÉGOÏTY Jean S.I. *Du roi temporel au Roi éternel.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 250-256.

45 ARRUPE Pedro S.I. *Inspiración trinitaria del carisma ignaciano.* Manresa 52 (1980) 195-234 ; aussi dans : Información S.I. 12 (1980) 106-145 ; Cuadernos de espiritualidad 5 (1980) 1-67.
L'ispirazione trinitaria del carisma ignaziano. Appunti di spiritualità S.I. 13 (1980) 1-48.
Die trinitarische Inspiration des ignatianischen Charismas. München (Provinzialskonferenz der Deutschen Assistenz) 1980 8º 78. (= Geistliche Texte S.I. 2).

46 ASCHENBRENNER Georges A. S.I. *L'examen de conscience spirituel.* Vie consacrée 52 (1980) 283-297.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 49 (1980) nº 54.

47 BAÑÓN CUNNINGTON Vincent Ignatius S.I. « *Vision*»*-therapy and the Spiritual Exercises.* Ignis 9 (1980) 4, 5-8.

48 BARTHES Roland. *Sade, Fourier, Loyola.* New York (Hill and Wang) 1976 8º VIII-184.
Voir : Loyola, 38-75.
Traduction du livre signalé dans AHSI 43 (1974) nº 66.

49 BECK Tomaso S.I. *La dinamica ignaziana nel discernimento alla luce di Cristo Signore.* Dans : *L'azione dello Spirito Santo nel discernimento* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1980) 63-79.

50 BERTRAND Dominique S.I. «*J'appelle consolation...*» *Exercices spirituels, nº 316.* Christus 27 (1980) 335-348.

51 BIERNATZKI William E. S.I. *The anthropology of the Spiritual Exercises.* Recherches ignatiennes 5 (1978) 10, 12.
La antropología de los Ejercicios espirituales. Reflexiones CIRE 5 (1979) 4, 44-57.

52 BOROS Ladislaus. *Freisein. Ignatius von Loyola.* Dans son : *Offenheit des Geistes* (Olten und Freiburg, Walter-Verlag 1977) 9-28.

53 BOTS Jan S.I. *Discernement des esprits et obéissance dans la vie d'Ignace de Loyola. Une étude génétique de l'obéissance ignatienne.* Recherches ignatiennes 4 (1977) 7, 30.

54 BREEMEN Peter G. van S.I. *Homo creatus est ... An attempt at a translation into today's language of some elements of the Principle and foundation.* Recherches ignatiennes 4 (1977) 4, 12.

55 BRIEN Ludger S.I. *Exercices et christothérapie.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 75-84.

56 BRIEN Ludger S.I. *Notre Dame dans l'expérience spirituelle ignatienne.* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 7 (1980) 72.

57 BRIESKORN Norbert S.I. *Ignatius in Azpeitia, 1535. Eine rechtshistorische Untersuchung.* AHSI 49 (1980) 95-112.

58 BRITO E. S.I. *La teología de los « Ejercicios» ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión*. Stromata 35 (1979) 167-194.

59 BUIJTENEN Christof van S.I. *Verrijzenis-ervaring en Geestelijke Oefeningen*. Emmaüs 8 (1977) 63-69 104-111.

60 BULATAO Jaime S.I. *The altered state of consciousness and the Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Philippine Studies 28 (1980) 74-85.

61 CODINA Víctor S.I. *Claves para una hermenéutica de los Ejercicios*, Diakonía 16 (1980) 7-16.
Résumé de l'article signalé dans AHSI 46 (1977) nº 57.

62 COLPO Mario S.I. *Un nuovo gioiello della bibliografia ignaziana. El Padre Maestro Ignacio*. Ai nostri amici 51 (1980) 86-87.
Cf. AHSI 49 (1980) nº 61.

63 CUSSON Gilles S.I. *Le Directoire autographe des Exercices*. Présentation et traduction par ... Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 110-120.

64 DALMASES Cándido de S.I. *El patrimonio de los señores de Loyola*. AHSI 49 (1980) 113-134.

65 DE BROUCKER Winoc S.I. *La primera semana de los Ejercicios*. Boletín de espiritualidad 65 (1980) 1-30.

66 DECLOUX Simon S.I. *Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola*. Plus the autograph text of the Spiritual Diary. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8º 196.
The Letters of St. Ignatius, 9-79.
A commentary on the Spiritual Diary, 80-123.
Spiritual Journal of Ignatius Loyola. February 2, 1544 to February 27, 1545. Translated by William J. YOUNG S.I., 124-196.
Réimpression de la traduction signalée dans AHSI 27 (1958) nº 363.

67 DESOUCHES Daniel S.I. « *Au-delà*» *du Christ. La contemplation pour obtenir l'amour* (*Exercices 230-237*). Christus 27 (1980) 458-471.

68 *La 18a anotación. Los Ejercicios y la catequesis*. CIS 35 (1980) 112.
DALMASES Cándido de S.I. *Los Ejercicios dados según la anotación 18 : historia y método*, 11-21.
FIORITO Miguel Ángel S.I. *El Examen como preparación a la confesión y la anotación 18*, 75-81.
GIL Daniel S.I. *La anotación 18 y el primer modo de orar*, 82-69.

69 ELIZALDE Ignacio S.I. *Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola*. Manresa 52 (1980) 235-248.

70 ELIZALDE Ignacio S.I. *Benito Pêrez Galdós, san Ignacio y los jesuitas*. Razón y fe 202 (1980) 184-199.

71 ELIZALDE Ignacio S.I. *Ignacio de Loyola y Miguel de Unamuno*. Arbor 106 (1980) 29-41.

72 ESCANDÓN Carlos S.I. *La personalidad conflictiva de los Ejercicios* (*Un objeto formal para leer la obra de san Ignacio*). Recherches ignatiennes 5 (1978) 9, 20.

73 *Esercizi ignaziani e rinnovamento carismatico. Analogie, differenze, contrasti, convergenze.* Roma (Edizioni Alleluja) 1980 8° 62.
SULLIVAN Francis A. S.I. *Gli Esercizi spirituali e i seminari di vita nello Spirito*, 7-12.
FARICY Robert S.I. *La prima settimana degli Esercizi e la preghiera per la guarigione interiore*, 13-20.
SULLIVAN Francis A. S.I. *L'« esperienza» degli Esercizi e il battesimo pentecostale nello Spirito*, 21-26.
FARICY Robert S.I. *La contemplazione del Regno e la signoria di Gesú*, 27-34.
FARICY Robert S.I. *Servizio e lode : negli Esercizi, nel rinnovamento carismatico, nella Chiesa*, 35-44.
SULLIVAN Francis A. S.I. *Che cosa il rinnovamento carismatico e gli Esercizi possono darsi scambievolmente*, 45-50.

74 ÉVAIN François S.I. *Foi et justice dans les Exercices de saint Ignace d'après un commentaire d'Antonio Rosmini.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 19-25.

75 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre, 1506-1517.* AHSI 49 (1980) 21-94.

76 FLEMING David L. S.I. *A contemporary reading of the Spiritual Exercises. A companion to St. Ignatius' text.* 2nd edition revised. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1980 8° XIV-98. (= Study aids on Jesuit topics 2).
Cf. AHSI 46 (1977) n° 73.

77 GANNE M. Bernadette I.B.M.V. *St. Ignatius and Mary Ward : a striking parallel.* Recherches ignatiennes 3 (1976) 11, 24.

78 GIL Daniel S.I. *Discernimiento según san Ignacio. Exposición y comentario práctico de las dos series de reglas de discernimiento de espíritus contenidas en el libro de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola (EE 313-336).* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° 390.

79 GIULIANI Maurice S.I. *La contemplation du « Règne du Christ» au cours des Exercices dans la vie.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 257-262.

80 GONZÁLEZ FAUS José Ignacio S.I. *Notas sobre la experiencia espiritual en los Ejercicios de san Ignacio.* Manresa 52 (1980) 65-86. — Extraits :
La experiencia espiritual en los Ejercicios de san Ignacio. Diakonía 16 (1980) 61-77.

81 GOUVERNAIRE Jean S.I. *Quand Dieu entre à l'improviste. L'énigme ignatienne de la « consolation sans cause».* Paris (Desclée de Brouwer) 1980 8° 166. (= Collection Christus 50).

82 GRAFENAUER Radogost S.I. *Posebno spraševanje vesti, gibalo vse ignacijanske duhovnosti.* Božje Okolje 4 (1980) 93-96.
Traduction : L'examen particulier de conscience, animateur de la spiritualité ignatienne.

83 IOVINE Francesco. *La « licenza del fingere». Note per una lettura della « Liberata».* Roma (Bulzoni) 1980 8° 108. (= Pubblicazioni dell'Istituto di filologia moderna dell'Università di Roma, Studi e testi 3).
Voir : « De dos banderas», 81-101.

84 ITURRIOZ Jesús S.I. « *El Padre Maestro Ignacio*». Manresa 52 (1980) 267-274.
Cf. AHSI 49 (1980) n° 61.

85 JIMÉNEZ B., Julio S.I. *Instrumentos en manos de Dios. Meditación teológica sobre san Ignacio y la Compañía de Jesús.* Cuadernos de espiritualidad ignaciana 2 (1980) 1-31.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 26 (1957) n° 484.

86 JUANES Benigno S.I. *La elección ignaciana por el segundo y tercer tiempo.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° 174.

87 KADOWAKI Kakichi S.I. *Kōan to Seisho no Shindoku. Hito kirisutosha no sanzentaiken.* Tokyo (Shunjūsha) 1977 8° VIII-230.
Zen and the Bible. A priest's experience. London (Routledge and Kegan Paul) 1980 8° XII-180.
Voir : The Spiritual Exercises and a Zen sesshin, 125-180.

88 KIJM J. M. S.I. *The Spiritual Exercises and remembering.* Recherches ignatiennes 5 (1978) 8, 18.

89 LEPERS Étienne S.I. *L'application des sens. Exercices n° 121-126.* Christus 27 (1980) 83-94.

90 LEWIS Jacques S.I. *Lignes dynamiques des Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 3-15.

91 LLORCA Bernardino S.I. *La inquisición española y los alumbrados (1509-1667), según las actas originales de Madrid y de otros archivos.* (Refundición y puesta al día de la edición de 1936.) Salamanca (Universidad Pontificia) 1980 8° 332. (= Bibliotheca Salmanticensis 32).
Voir : San Ignacio de Loyola, 86-95 ; San Francisco de Borja, 134-136.

92 LONDOÑO Fernando S.I. *Disponibilidad en la dinámica ignaciana de la misión.* Reflexiones CIRE 5 (1979) 4, 1-31.

93 « *Instructions*» *données par le P. Ignace à ceux qui sont envoyés en mission ou qui font voyage.* [Paris 1980] 8° 130. (= Textes ignatiens. 2e série. Correspondances 3).

94 LOYOLA Ignazio di. *Esercizi spirituali.* Versione di Giuseppe DE GENNARO S.I. Presentazione e note di Pietro SCHIAVONE S.I. 5a edizione. Roma (Edizioni Paoline) 1980 12° 318. (= Spiritualità - Maestri 11).

95 *Pravat kong Nang Boon Ignasio (lao doi tan Nang Boon aeng).* Krung Thap [= Bangkog] (Chab Ras Kan Pim) 2523 [= 1980] 8° [XII]-116 (en thaï).
Traduction : Autobiographie de saint Ignace (racontée par le saint même).

96 *Yaŭmīyāt-al-sā'ih ʿalā turuq-al-rabb.* Minia, Égypte 1980 4° 35.
Traduction arabe de l'autobiographie mise au point par Jean FAURE S.I.

97 McCormick Paul G. S.I. *A « Directory» for the use of Scripture in an Ignatian retreat.* Review for Religious 38 (1979) 223-228.
Cf. AHSI 49 (1980) n° 141.

98 McIntyre Catherine R.J.M. *Ignatius at La Storta : Vision for renewal.* Review for Religious 39 (1980) 612-622.

99 Madden Daniel M. *Saint Ignatius a model for men with a mission.* Columbia 59 (1979) November, 12-22.

100 Marín Francisco S.I. *Raíces bíblicas del Principio y fundamento.* Manresa 52 (1980) 249-266.

101 Marxer Fridolin S.I. *Espiritualidad ignaciana y educación religiosa.* Recherches ignatiennes 4 (1977) 8, 22.

102 Mejía Saldarriaga Rodrigo S.I. *La dinámica de la integración espiritual. Buscar y hallar a Dios en todas las cosas.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° 494.
Cf. AHSI 49 (1980) n° 106.

103 Morse Mary Teresita. *The charism of saint Ignatius.* Contemplative Review 13 (1980) Spring, 25-36.

104 Nguyên-thê-Minh Michel S.I. *« Aider les âmes». Une modalité de service fraternel dans la vie spirituelle et apostolique de saint Ignace de Loyola.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Typ. PUG) 1980 8° 94.

105 Nicolau Miguel S.I. *El « Presupuesto» de san Ignacio y el diálogo ecuménico.* Manresa 52 (1980) 87-90.

106 Ortega Costa de Emmart Milagros. *San Ignacio de Loyola en el « Libro de alumbrados» : Nuevos datos sobre su primer proceso.* Arbor 107 (1980) 163-174.

107 Peters William A. M. S.I. *Ignatius van Loyola en de « onderscheiding der geesten».* Concilium 14 (1978) 9, 28-35.
Ignazio di Loyola e il « discernimento degli spiriti». Concilium 14 (1978) 1530-1540.
Ignacio de Loyola y la « discreción de espíritus». Concilium 14 (1978) 3, 530-538.
Inácio de Loyola e o « discernimento dos espíritos». Concilium (1978) 9, 28-35.
Cf. AHSI 48 (1979) n° 120.

108 Peters William A. M. S.I. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius. Exposition and interpretation.* 4th edition. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° xvi-204.
Cf. AHSI 48 (1979) n° 119.

109 Pousset Édouard S.I. *Life in faith and freedom. An essay presenting Gaston Fessard's analysis of the dialectic of the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1980 8° 286.

110 Rabuske Arthur S.I. *Santo Inácio de Loiola e a missão da Etiópia.* Estudos leopoldenses 55 (1980) 3-42.

111 RECK Donald W. S.I. *The limits of the adaptability of the « Spiritual Exercises»*. Review for Religious 39 (1980) 906-915.

112 REITES James W. S.I. *Ignacio y los musulmanes de Tierra Santa*. Manresa 52 (1980) 291-318.

113 RESTREPO L., Álvaro S.I. *El examen de conciencia elemento esencial en el discernimiento ignaciano*. Reflexiones CIRE 6 (1980) 27-38.

114 ROI Jacques S.I. *L'humour des saints*. Paris (Cerf) 1980 8° 204.
Voir : St. Ignace de Loyola, 53-68.

115 ROLDÁN VILLER Alejandro S.I. *San Ignacio de Loyola a la luz de la tipología*. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° 210.

116 RUEDA Marco V. S.I. *Los Ejercicios espirituales de san Ignacio y las meditaciones orientales, en especial el Zen*. Reflexiones CIRE 6 (1980) 3, 16-53; aussi dans : Centro ignaciano del Ecuador 2 (1980) 40-65.

117 RUI-WAMBA Miguel S.I. *La théologie des Exercices de Gaston Fessard. Une christologie dialogale*. Rome (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° 64.

118 RUIZ JURADO Manuel S.I. *La pobreza en el carisma fundacional ignaciano*. Manresa 52 (1980) 47-64.

119 *« Sentire con la Chiesa». Sfida - storia - pedagogia*. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1980 8° 128.
FOIS Mario S.I. *La Chiesa gerarchica al tempo di sant'Ignazio*, 9-47.
DALMASES Cándido de S.I. *La Chiesa nell'esperienza personale di sant'Ignazio*, 49-64.
GONZÁLEZ Luis S.I. *Quale Chiesa ?* 65-79.
PASTOR Félix Alejandro S.I. *Sentire con la Chiesa in un'epoca di dissenso*, 81-95.
O'COLLINS Gerald S.I. *Una lettura attuale delle « Regole per sentire con la Chiesa»*, 97-112.
DEZZA Paolo S.I. *Amare la Chiesa per sentire con la Chiesa*, 113-128.

120 SOLIGNAC A. S.I. *La aplicación de sentidos*. Boletín de espiritualidad 63 (1979) 13-24.
Traduction abrégée de l'article signalée dans AHSI 27 (1958) n° 384.

121 SUDBRACK Josef S.I. *An einem Ort beständig leben - In vielen Gegenden unterwegs sein. Das benediktinische und das ignatianische Ordensideal*. Erbe und Auftrag 56 (1980) 441-449.
Stabilité - mobilité. Visée bênêdictine et visée ignatienne. Christus 27 (1980) 485-493.

122 SUDBRACK Josef S.I. *Ignatius von Loyola - Mystik und Kirche*. Dans: *Zeugen der Wahrheit* (München, G. Kaffke 1980) 81-87.

123 SUDBRACK Josef S.I. *Ignatius von Loyola oder christliche Selbstfindung*. Dans : *Heiligenpredigten* (Graz, Styria 1976) 103-109.

124 VERA Luis Aurelio S.I. *Dinámica de los Ejercicios de san Ignacio*. Mensajero (Quito) 61 (1980) setiembre, 16-18.

125 VIARD Claude S.I. « *Se vaincre soi-même*». *Exercices spirituels n° 21*. Christus 27 (1980) 236-247.

126 WALLNER Leo S.I. - KARNER Peter. *Ignatius von Loyola: Den Seelen helfen.* Dans leur : *Ökumene zum Weitergeben* (Innsbruck, Tyrolia 1980) 56-64.

127 WERMTER Oskar S.I. *Mitarbeiter des « arbeitenden» Gottes. Zur ignatianischen Gewissenserforschung.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 30 (1980) 41-46.

128 WILKENS Gérard S.I. *Place et fonction de l'Écriture Sainte dans les Exercices spirituels de saint Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 147-168.

IV. Histoire culturelle.

a) *Activités apostoliques.*

129 GIULIANI Maurice S.I. *La pratique de la direction spirituelle dans la tradition ignatienne.* Bulletin de Saint-Sulpice 5 (1979) 148-154.

130 O'NEILL Ch. E. S.I. *Pastorale.* V. *I Gesuiti.* Dizionario degli istituti di perfezione 6 (1980) 1258-1261.

Catéchèse: 154 (Allemagne), 179 (France).
Missions populaires: 197 (Italie), 241 (Yougoslavie).
Apostolat social: 200 203 (Italie), 620 (Medeiros).
Périodiques: 165 (Belgique), 206 (Italie), 226 (Pays-Bas), 247 (Brésil), 342 (Afrique).

b) *Missions.*

Voir n° 110 112 (Loyola), 174 (Espagne), 819 820 (Zameza).

Pays de missions: 244 (Argentine), 246 (Bolivie), 249-252 254 255 257-259 (Brésil), 261-265 (Canada), 270 (États-Unis), 274 276 (Mexique), 279-294 (Paraguay), 295 296 298 (Pérou), 299 300 (Uruguay), 301 (Vénézuéla), 303 304 (Asie), 305-314 (Chine), 316-323 326-328 (Indes), 329 (Indonésie), 330 (Iran), 331 333 334 336-339 (Japon), 340 (Philippines), 341-343 (Afrique).

Missionnaires: 369-384 (Anchieta), 407-409 (Beschi), 413 (Beyzym), 425 (Bressani), 426 (Brito), 429 (Caironi), 442-463 (Claver), 479 (Del Castillo), 488 (Falkner), 504 (Foucquet), 513 (González de Santa Cruz), 561 (Kasui), 562 (Kino), 566 (Kögler), 569 (Laimbeckhoven), 579 (Lievens), 606 (Magalhães), 608 (Malagrida), 615 (Martini), 689-696 (Ricci), 703 704 (Ruiz de Montoya), 716 (Sepp), 809-816 (Xavier) 817 818 (J. Xavier).

c) *Pédagogie.*

131 GIAMPIETRO Giuseppe S.I. - TROSSARELLI Ferdinando S.I. *La pedagogia nella tradizione culturale dei gesuiti.* Dans : *Nuove questioni di storia della pedagogia.* I (Brescia. La Scuola 1977) 737-770.

Voir n° 101 (Loyola), 187 (Hongrie).

Collèges et universités: 158 (Autriche), 166 (Belgique), 171 173 (Espagne), 182 (France), 188 (Hongrie), 191 194 210 211 (Italie), 213-216 218-221 (Lituanie), 229 (Pologne), 235 236 (Portugal), 242 245 (Argentine), 266 (Colombie), 267 (Équateur), 297 (Pérou), 302 (Vénézuéla), 315 324 (Indes), 332 335 (Japon), 346 (Australie).
Séminaires: 174 (Espagne), 190 201 208 212 (Italie), 325 (Indes).

d) *Sciences ecclésiastiques.*

132 ARDUSSO Franco [e altri]. *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici.* Torino (Marietti) 1980 8° 712.

Voir : Henri de Lubac, 323-341 ; Pierre Teilhard de Chardin, 373-389 ; Hans Urs von Balthasar, 391-413 ; Karl Rahner, 415-453.

Cf. AHSI 42 (1973) n° 87.

133 BALTHASAR Hans Urs von. *Gloria. Una estetica teologica.* V. *Nello spazio della metafisica : L'epoca moderna.* Milano (Jaca Book) 1978 8° 602.

Voir : L'essere come neutralità. Suárez, 29-36 ; Ignazio di Loyola e la gloria barocca della rappresentazione, 98-108 ; Caussade, 125-130.

Traduction du livre signalé dans AHSI 35 (1966) n° 279.

134 BRAMBILLA Franco Giulio. *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H. U. von Balthasar.* Scuola cattolica 108 (1980) 167-234.

135 CÁRDENAS Eduardo S.I. *La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento de un problema. En el IV centenario del nacimiento del san Pedro Claver (1580-1980).* Theologica xaveriana 30 (1980) 227-257.

Voir : Negocio injusto e inicuo (L. de Molina), 241-250. On y expose aussi le jugement des jésuites Fernando Rebello, Tomás Sánchez et Diego Avendaño.

136 DEZZA Paolo S.I. *Il contributo della Compagnia di Gesú alla preparazione dell'enciclica « Aeterni Patris ».* Civiltà cattolica (1980) 4, 342-355.

137 JIMÉNEZ BERGUECIO Julio S.I. *A propósito de la controversia entre Billot y de la Taille sobre un texto tridentino.* AHSI 49 (1980) 219-243.

138 MONDIN Battista. *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa.* Roma (Edizioni Paoline) 1980 8° 384.

Voir : Otto Semmelroth, 134-141 ; Karl Rahner, 141-160 ; Hans Urs von Balthasar, 176-190 ; Henri de Lubac, 250-261.

139 PRZEWOZNY Bernard O.F.M.Conv. *Church as the sacrament of the unity of all mankind in « Lumen gentium » and « Gaudium et spes » and in Semmelroth, Schillebeeckx and Rahner.* Roma (Miscellanea francescana) 1979 8° 168. (= Seraphicum. Dissertationes ad lauream 70).

Voir : Otto Semmelroth, 41-46 ; Karl Rahner, 56-81.

140 SIRI Giuseppe. *Getsemani. Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo.* Roma (Fraternità della Santissima Vergine Maria) 1980 8° 376.

Voir : Henri de Lubac, 53-66 ; Karl Rahner, 67-86.

Ascétique et mystique : 67 (Loyola), 496 (Favre), 567 (La Colombière), 699 (Rodríguez), 705 (Saint-Jure).

Exercices spirituels : 1 (Bibliographie), 44 46 47 50 51 54 55 58-61 63 65 67 68 72-74 76 78-83 86-90 94 97 100 105 107-109 111 116 117 119 120 124 125 128.

Théologie : 366-368 (Aldama), 389 (Arrupe), 391-396 (Balthasar), 403 405 (Bellarmino), 419 (Bolgeni), 472 (Daniélou), 477 (De Dominis), 484 (Dulles), 582-597 (Lonergan), 598-604 (Lubac), 625 (Molina), 647 (Perrone), 657-683 (Rahner), 711-713 (Schoonenberg), 737-782 passim (Teilhard), 788 (Toledo), 791-793 (Tyrrell), 803 (Vázquez).

Théologie morale : 708 (Sánchez), 807 (Villiers).

Philosophie : 214 217 (Lituanie), 363 (Ageison), 415 (Blandino), 502 (Fonseca), 525 (Hay), 558 (Hurtado de Mendoza), 559 560 (Izquierdo), 563 (Kircher), 564 (Klein), 609-614 (Maréchal), 626 (Morawski), 642 (Pardies), 725 (Stefanowski), 727-732 (Suárez), 734 735 (Szadurski), 737-782 passim (Teilhard), 790 (Tylkowski).

e) *Sciences profanes.*

141 BALDINI Ugo. *Una lettera inedita del Torricelli ed altre dei gesuiti R. Prodanelli, J. C. della Faille, A. Tacquet, P. Bourdin e F. M. Grimaldi.* Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze 5 (1980) 15-37.

142 QUINN John M. O.S.A. *The scholastic mind of Galileo : The Jesuit connection.* International Philosophical Quarterly 20 (1980) 347-362.

143 SORIANO PÉREZ-VILLAMIL María Enriqueta. *España vista por historiógrafos y viajeros italianos (1750-1799).* Madrid (Narcea) 1980 8° 206.
Voir : Historia de la cultura universal : C. Denina y J. Andrés, 47-74 ; Historia de la cultura italiana : Tiraboschi y reacción de Llampillas, 75-82 ; Cultura en lengua toscana « dopo il mille» : Saverio Bettinelli, 83-90 ; Renacimiento-barroco : Masdeu, Conti, 100-104.

Généralités : 162 (Autriche), 170 (Espagne), 189 (Italie), 312 (Chine).

Astronomie : 314 (Chine), 566 (Kögler), 697 (Riccioli), 714 715 (Secchi).

Économie : 277 278 (Mexique), 506 (Fridvaldszky).

Géographie : 326 (Indes), 623 (Miedes).

Historiographie : 360 (Acosta), 385 386 (Andrés), 466 (Cobo), 468 (Costa), 607 (Mailla), 646 (Pereda), 652 653 (Possevino), 787 (Timon).

Mathématiques : 168 (Belgique), 418 (Boelmans), 464 465 (Clavius), 565 (Kochański), 706 (Saint-Vincent).

Médecine : 573 (Lana Terzi), 656 (Puccierini).

Physique : 420 421 (Bošković), 478 (De Dominis), 572 574 575 (Lana Terzi), 643 (Parennin).

Sociologie : 631-635 (Nell-Breuning), 637 638 (Nevares), 641 (Palau), 648-650 (Pesch), 805 (Vicent).

f) *Littérature.*

144 CLAES Frans S.I. *Jezuïeten-lexicografen.* Jezuïeten 38 (1980) 3-6 97-99.

145 MARCHI Giovanni. *La Chiesa e lo spettacolo.* Dans son : *Il mito di Roma in Francia* (Roma, Bulzoni 1978) 157-208.
Voir : Il teatro dei gesuiti, 183-190.

146 RÄDLE Fidel. *Das Jesuitentheater in der Pflicht der Gegenreformation.* Daphnis 8 (1979) 3-4, 167-199.

147 SZÖRÉNYI László. *De carminibus heroicis Ovidium Vergiliumque imitantibus a patribus Societatis Iesu provinciae austriacae saeculis XVII-XVIII scriptis.* Dans : *Acta conventus neo-latini amstelodamensis* (München, W. Fink 1979) 964-975.

148 VALENTIN Jean-Marie. *Gegenreformation und Literatur : Das Jesuitendrama im Dienste der religiösen und moralischen Erziehung.* Historisches Jahrbuch 100 (1980) 240-256.

149 VALENTIN Jean-Marie. *Les jeux de la Fête-Dieu jésuites au XVIe siècle. Le Dialogus inter vere Catholicum et Dubitantium (1572).* Édition et commentaire. Daphnis 8 (1979) 3-4, 245-270.

Écrivains : 362 (Adolph), 370 374 (Anchieta), 400 (Bartoli), 410-412 (Bettinelli), 414 (Bidermann), 483 (Drexel), 489-495 (Faludi), 501 (Fleerackers), 514-522 (Gracián), 528-555 (Hopkins), 568 (Lacunza), 621 (Ménestrier), 622 (Meurs), 651 (Petit), 685 (Restrepo), 686 687 (Ribadeneira), 709 710 (Sarbiewski), 720 (Skarga), 721 (Southwell), 722-724 (Spee), 783-786 (Tesauro), 806 (Vieira).

Philologie : 177 (Espagne), 301 (Vénézuéla), 320 (Indes), 387 (Aragona), 527 (Hervás y Panduro), 688 (Ribeiro), 717-719 (Širvydas).

Théâtre scolaire : 154 157 (Allemagne), 160 (Autriche), 230 (Pologne).

g) *Arts.*

150 BAROFFIO Bonifacio - MCNASPY C. J. S.I. *Musica.* X. *Gesuiti.* Dizionario degli istituti di perfezione 6 (1980) 234-237.

Architecture : 156 (Allemagne), 181 (France), 193 204 205 207 (Italie), 225 228 (Pays-Bas), 232 (Pologne), 240 (Yougoslavie), 272 (États-Unis), 388 (Aranha), 654 655 (Pozzo), 808 (Wąsowski), 821 (Žebrauskas).

Iconographie : 433 (Canisius), 512 (Gonzaga), 576 (Ledesma), 629 (Nadal), 816 (Xavier).

Peinture : 161 (Autriche), 207 (Italie), 318 (Indes), 439 (Castiglione).

Autres arts figuratifs : 192 198 202 (Italie), 248 254 (Brésil), 275 (Mexique) 310 (Chine).

Musique : 185 (Hongrie), 196 (Italie), 276 (Mexique).

V. Histoire par pays.

a) Europe.

Allemagne.

Voir n° 256.

151 BEZZEL Irmgard. *Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in bayerischen Jesuitenbibliotheken.* Dans: *Das Verhältnis der Humanisten zum Buch* (Boppard, H. Boldt 1977) 145-162.

152 HUNNICUTT Barron Blewett. *Apollo sol : Apollo imagery in Jesuit panegyrics in praise of the prince bishop of Paderborn, Bamberg and Würzburg in the eighteenth century.* Dissertation at the Pennsylvania State University, University Park 1979 4° 262.

153 MÜHLEN Franz. *Der Speicher des Hofes Sieverding bei Altenberge, eine Villa des Münsterschen Jesuitenkollegs in Westfalen.* Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde 56 (1978) 115-119.

154 OORSCHOT Theo van S.I. *Die Kölner Katechismusspiele. Eine literarische Sonderform aus der Zeit der Gegenreformation.* Daphnis 8 (1979), 3-4, 217-243.

155 SCHATZ Klaus S.I. *Die Jesuiten in Düsseldorf.* Info St. Andreas (Düsseldorf) (1980) Pfingsten, 15-24.

156 SCHMITZ Karl Josef. *Die Jesuitenkirche zu Büren und die westfälische Kirchenbaukunst des Manierismus und Barock.* Theologie und Glaube 70 (1980) 343-352.

157 SZAROTA Elida Maria. *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition. Texte und Kommentare. I. Vita humana und Transzendenz.* München (W. Fink) 1979 8° 1898.

Autriche.

Voir n° 147.

158 ANDRITSCH Johann. *Die Matrikeln der Universität Graz, 1630-1662.* Bearbeitet von ... Graz (Akademische Druck- und Verlagsanstalt) 1980 8° XLVI-514 et 10 pl. (= Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 6/2).

Cf. AHSI 48 (1979) n° 177.

159 BARTON Peter F. *Jesuiten, Jansenisten, Josephiner : Eine Fallstudie zur frühen Toleranzzeit, der Fall Ignatius Fessler.* Wien (Böhlau) 1978 8° 480. (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II 4).

160 FRÖHLER Josef - LEISNER Otto S.I. *Jesuitendramen mit Musik.* Freinberger Stimmen 50 (1980) 38-41.

161 VENNERSTEN-REINHARDT Martha. *Franz Stecher, ein Meister alpenländischer Sakralkunst.* Freiberger Stimmen 50 (1980) 68-69 et 8 pl.

De 1838 à 1844 F. Strecher était frère coadjuteur.

162 WANDRUSZKA Adam. *Scienziati austriaci nel giudizio di Maria Teresia e di Pietro Leopoldo.* Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze 1 (1976) 1, 63-69.

Parmi eux les ex-jésuites : Maximilian Hell, Joseph Liesganig, Joseph von Herbert, Joseph Walcher et Tobias Gruber.

Belgique.

Voir n° 292.

163 BROUWERS Louis S.I. *De Jezuïeten te Gent, 1585-1773 ; 1823-heden.* Gent (Sint-Barbaracollege) 1980 8° 256.

164 DEPOURCQ G. *De afschaffiing van de Jezuïetenorde te Mechelen en de verkoop van de kloostergoederen (1773-1792).* Handelingen van de Kon. Kring voor Oudheidkunde, Letteren en Kunst van Mechelen 83 (1979) 139-182.

165 ROELANDT Robert S.I. *Les origines et les objectifs du centre « Lumen vitae».* Recherches ignatiennes 4 (1977) 9, 10.

166 *Saint-François-Xavier, 1855-1980.* [Verviers] 1980 4° 48.

167 SCHAYES J. - HALFLANDS J. *Het jezuïetenhof te Opvelp.* Mededelingen van de Geschied- en Oudheidkundige Kring voor Leuven en Omgeving 17 (1977) 3-66.

168 VAN DE VYVER Omer S.I. *L'école de mathématiques des jésuites de la province flandro-belge au XVIIe siècle.* AHSI 49 (1980) 265-278.

Espagne.

Voir n° 6 143.

169 BATLLORI Miguel S.I. *Historia y cultura de la ilustración. Reseña.* AHSI 49 (1980) 449-479.

Voir : El extrañamiento de los jesuitas de España, 470-473 ; Los extrañados a Italia, 473-479.

170 Borràs i Feliu Antoni S.I. *Fondos antiguos de « ciencias» conservados en la «Biblioteca Borja» de Sant Cugat del Vallès. Manuscritos y obras de los ss. XVI a XVIII.* Actualidad bibliográfica 17 (1980) 234-258.

171 Borràs Antoni S.I. *Fundació del col·legi de Sant Andreu, de la Companyia de Jesús, a la Seu d'Urgell (1580-1600).* Urgellia 2 (1980) 379-401.

172 Borràs i Feliu Antoni S.I. *El monestir de Bellpuig de les Avellanes i la Companyia de Jesús a mitjan segle XVII.* Analecta sacra tarraconensia 49-50 (1976-1977) 159-175.

173 Lladonosa i Pujol Josep. *Història de la ciutat de Lleida.* Barcelona (Documents de cultura) 1980 8° 492.
Voir : El col·legi de la Companyia i l'ensenyament de la gramàtica, 201-203.

174 Lopetegui León S.I. *El movimiento misional en el Seminario Pontificio de Comillas.* Estudios de misionología 4 (1979) 11-45.

175 López Martín Juan. *El arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús.* Anthologica annua 24-25 (1977-1978) 453-498.

176 Margo Ibáñez Ángel. *Los jesuitas en Calatayud.* Cuadernos de Aragón 11 (1976) 8-9.

177 Tovar Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca. Historia de los estudios sobre ella.* Madrid (Alianza Editorial) 1980 12° 220. (= El libro de bolsillo 771).
Voir : La polémica de Larramendi y Mayans, 66-100 ; Lorenzo Hervás (y Panduro), 136-147 ; Juan Francisco de Masdeu, 147-150 ; Fidel Fita, 164-166.

France.

Voir n° 292.

178 Blet Pierre S.I. *Les jésuites et la querelle de la confession au temps de Louis XIV.* AHSI 49 (1980) 203-217.

179 Gillet Marcel S.I. *Formateurs de jeunes. Pour une catéchèse efficace.* Paris (Téqui) 1980 8° 264.
Voir : La formation des enfants et des jeunes dans les nouveaux collèges de la Compagnie de Jésus, 69-81 ; Le Père [Alfred] Havret, 151-156; Le Père Louis Lenoir, 156-164.

180 Mayeur J. M. *Il y a cent ans : la République contre les jésuites.* Histoire 24 (1980) 85-87.

181 Pougheol J. *L'église Notre-Dame-de-la-Gloriette.* Congrès archéologique de France 132 (1974-1978) 85-95.
Église des jésuites de Caen construite en 1684-1689.

182 [*Quatrième centenaire des jésuites à Molsheim.*] Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim et environs (1980) 1-176.
Jésuites originaires de Molsheim, 7-10.
Schlaefli Louis. *Les recteurs du collège et de l'académie de Molsheim*, 11-25.
Hengst Karl. *Die erzherzogliche Akademie Molsheim. Eine Universität der katholischen Reform. Zur Gründungsgeschichte einer Jesuitenuniversität*, 31-53.

SCHLAEFLI Louis. *La procession du vendredi saint à Molsheim au temps des jésuites*, 55-59.

MULLER Claude et ERBE Michel. *L'œuvre des jésuites à Dorlesheim (1685-1764)*, 69-75.

EPP René. *La translation de l'université de Molsheim à Strasbourg (1702)*, 77-81.

BEYLARD Hugues S.I. *Le glas sonne pour les jésuites en Alsace, 1764*, 83-87.

CHATELLIER Louis. *La Congrégation académique de Molsheim et la société alsacienne à la fin du XVIIIe siècle*, 89-97.

Grande-Bretagne.

Voir nº 213.

183 ABERCROMBIE Nigel. *Charles Butler and the English Jesuits, 1770-1823*. Recusant History 15 (1979-1980) 283-301.

184 ALCOCK Joan P. *Where generations have trod*. London 1979 8º 168.
Article de compte rendu :
EDWARDS Francis S.I. *A history of Manresa House Roehampton*. Letters and Notices 84 (1980) 31-36.

Hongrie.

Voir nº 147 237.

185 BÁRDOS Kornél. *Győr zenéje a 17.-18. században*. Budapest (Akadémiai Kiadó) 1980 8º 632.
Traduction : La musique de Győr aux XVIIe-XVIIIe siècles.
Voir : Az iskolák zenéje : Gimnázium [La musique des écoles : le lycée], 143-209.

186 HORVÁTH József. *Vörösberény története*. Vörösberény 1979 8º 156.
Traduction : Histoire de Vörösberény.
Voir : Vörösberény a jezsuiták birtokában [V. sous la possession des jésuites], 25-52.

187 KOSÁRY Domokos. *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Budapest (Akadémiai Kiadó) 1980 8º 758.
Traduction : La culture en Hongrie au XVIIIe siècle.
Voir : Szerzetesrendek [Les ordres religieux], 72-77 ; Közép- és felsőoktatás. A jezsuiták [L'instruction secondaire et supérieure. Les jésuites], 100-105 ; A jezsuita nevelés és a nemesség [La pédagogie des jésuites et la noblesse], 105-108.

188 SZABÓ Flóris. *A költészet tanításának elmélete és gyakorlata a jezsuiták győri tanárképzőjében (1742-1773)*. Irodalomtörténeti Közlemények 84 (1980) 469-485.
Traduction : La théorie et la pratique de l'enseignement de la poétique dans l'école normale supérieure des jésuites à Győr.

Italie.

Voir nº 143 271.

189 ALTIERI BIAGI Maria Luisa e BASILE Bruno. *Scienziati del Seicento*. A cura di ... Milano-Napoli (R. Ricciardi) 1980 8º LXVIII-1304. (= La letteratura italiana. Storia e testi 34/2).
Voir : Daniello Bartoli, 1185-1216 ; Francesco Lana Terzi, 1217-1252.

190 BLAŽEJOVSKYJ D. *Ukrainian and Bielorussian students at the Pontifical Greek College of Rome (1576-1976)*. Analecta Ordinis S. Basilii Magni 10 (1979) 143-192.

191 BRIZZI Gian Paolo. *La pratica del viaggio d'istruzione in Italia nel Sei-Settecento.* Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 2 (1976) 203-291.

A noter : Appendice. Catalogo dei convittori nei collegi dei nobili di Parma, Modena, Bologna, Siena, 213-291.

192 CATTANEO Enrico. *Il coro ligneo di S. Maria della Scala in S. Fedele.* Milano (Banca Lombarda di depositi e conti correnti) 1980 4° 112.

193 CECCARELLI Aldo. *Giuseppe Valeriano «padre gesuita» architetto progettista della chiesa e collegio di Sant'Ignazio a Cosenza.* Bollettino d'arte 64 (1979) 2, 29-60.

194 *Centenario Istituto « M. Massimo» 1879-1979.* Numero speciale de «Il Massimo». Roma 1979 8° 148.

MELLANO Maria Franca. *Le origini del « Massimo» nel quadro politico dell'Italia dopo il 1870*, 27-40.

195 CLARET Antonio Maria. *La mia vita. Note autobiografiche.* Roma (Città nuova) 1980 8° 254.

Voir : Novizio gesuita a Roma, 43-46.

196 DIXON Graham. *Musical activity in the church of the Gesú in Rome during the early Baroque.* AHSI 49 (1980) 323-337.

197 ERBA Achille. *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanismo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630).* Roma (Herder) 1979 8° XXIV-536. (= Italia sacra 29).

Voir : I nuovi ordini : cappuccini e gesuiti. La loro espansione e il loro apporto alle missioni antiprotestanti, 389-407.

198 HOOD W. *Ciro Ferri's « Pensiero» for the altarpiece of the blessed Stanislaus Kostka in Sant'Andrea al Quirinale.* Allen Memorial Art Museum Bulletin 37 (1979-1980) 29-49.

199 LOTTI Luigi. *La Villa Barberini al Gianicolo e il problema delle fortificazioni meridionali del Vaticano.* L'Urbe 43 (1980) 2, 1-16.

200 MAINO Ludovico S.I. *I gesuiti di S. Fedele e l'Assistenza Malati Poveri.* Milano (S. Fedele) [1980] 8° 16.

201 MAISSEN Felici. *Schweizer Studenten am Collegium Germanicum in Rom 1552-1900.* Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 73 (1979) 256-305.

202 MINOR Vernon Hyde. *Della Valle's last commission.* Burlington Magazine 122 (1980) 60-61.

Deux anges en stuc placés au-dessus de l'autel Saint-Christophe dans l'église Sant'Ignazio à Rome.

203 PAGLIA Vincenzo. *«La Pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII.* Roma (Storia e letteratura) 1980 8° XVI-372. (= Biblioteca di storia sociale 11).

Voir : L'influsso dei gesuiti, 133-139 ; L'assistenza religiosa ai carcerati e l'opera dei gesuiti, 162-190 ; Missione dei gesuiti alle galere, 259-265.

204 PAPPAGALLO Corrado. *Il seminario vescovile e la chiesa cattedrale, ex collegio dei gesuiti e chiesa di S. Ignazio in 4 piante inedite del 1600.* Molfetta (Mezzina) 1979 8° 18.

205 PFEIFFER H. S.I. *Intorno al disegno architettonico della chiesa del SS. Nome di Gesú in Roma.* Colloqui del Sodalizio 5 (1975-1976) 63-72.

206 RICCI Aristide. *La « Civiltà cattolica» e il Sillabo.* Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica 11 (1979) 3, 3-31.

207 SCHIZZEROTTO Giancarlo. *Rubens a Mantova fra gesuiti, principi e pittori. Con spigolature sul suo soggiorno italiano (1600-1608).* Mantova (Tip. Grassi) 1979 8° 184.
Voir : I gesuiti a Mantova : collegio e chiesa della Trinità, 13-61 ; Il « Tempio della Trinità» nelle descrizioni superstiti, 81-97 ; Vicende dei tre quadri della Trinità, 99-124.

208 SCHMIDT Peter. « *Riordinare il Collegio Germanico ...» Eine unbekannte Denkschrift des Minuccio Minucci aus dem Jahre 1592.* Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 60 (1980) 374-394.

209 TUCCI Roberto S.I. *Cinquantesimo anniversario della fondazione della Radio Vaticana.* Osservatore romano (1980) 11-12 febbr., 4-5.

210 *Università, principe, gesuiti. La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1545-1622).* Roma (Bulzoni) 1980 8° 224. (= Centro studi « Europa delle corti». Biblioteca del Cinquecento 12).
D'ALESSANDRO Alessandro. *Materiali per la storia dello Studium di Parma (1545-1622),* 16-95.
DEL FANTE Alessandra. *Appunti sulla storia dello Studio di Piacenza durante l'età farnesiana,* 97-131.
BRIZZI Gian Paolo. *Educare il principe, formare le élites. I gesuiti e Ranuccio I Farnese,* 133-211.

211 VILLARI Litterio. *La Comarca e l'Università degli studi della città di Piazza Armerina.* Roma 1980 8° 48.

212 WILLIAMS Michael E. *The Venerable English College, Rome. A history, 1579-1979.* London (Associated Catholic Publications) 1979 8° XII-256.

Lituanie.

213 ANDRIULIS V. *Neįgyvendinta Vilniaus Universiteto 1800 m. reorganizacija.* Dans : *Teisės bruožai Lietuvoje XV-XIX a.* (Vilnius, Mintis 1980) 103-107.
Résumé : Die unverwirklichte Reorganisierung der Universität Vilnius im Jahre 1800, 107.

214 DAROWSKI Roman S.I. *First Aristotelians of Vilnius.* Organon 15 (1979) 71-91.
Doctrine des PP. John Hay, Pedro Viana et Leonard Kraker.

215 PETRAUSKIENĖ Irena. *Senojo Vilniaus Universiteto archyviniai šaltiniai.* Knygotyra 8 (1980) 18-26.
Traduction : Les sources de l'ancienne université de Vilna dans les archives. — Sur la période des jésuites voir : 18-21.

216 PLEČKAITIS Romanas. *Stopnie naukowe w dawnym Uniwersytecie Wileńskim.* Dans : *Studia z dziejów Uniwersytetu Wileńskiego, 1579-1979* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979) 29-61.
Résumé : Academic degrees in the old University of Vilnius, 60-61.

217 RABIKAUSKAS Paulius S.I. *Filosofija Lietuvoje XVI-VXIII amžiais. R. Plečkaičio studija.* Aidai (1978) 83-92.
Traduction : La philosophie en Lituanie aux XVIe-XVIIIe siècles. A propos de l'étude de R. P. — Cf. AHSI 46 (1977) no 205.

218 RAUDELIŪNAS V. *Nuostatai dėl studentų bausmių Vilniaus Universitete (XVII-XVIII a.).* Dans : *Teisės bruožai Lietuvoje XV-XIX a.* (Vilnius, Mintis 1980) 86-102.
Résumé : Die Bestimmungen über die Bestrafung der Studenten an der Universität Vilnius (17./18. Jh), 102.

219 REKLAITIS Povilas. *« Universitas Vilnensis» von Johann Anton Preuschoff S.I. Eine Hochschulprogrammschrift der Barockzeit.* Dans : *Reval und die Baltischen Länder. Festschrift H. Weiss* (Marburg/Lahn, J. G. Herder-Institut 1980) 439-448.

220 ŠIDLAUSKAS Algierdas. *Zarys historiografii Uniwersytetu Wileńskiego.* Dans: *Studia z dziejów Uniwersytetu Wileńskiego, 1579-1979* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979) 11-27.
Résumé : Outline historiography of University of Vilnius, 25-27.

221 WYSZYŃSKI Stefan. *400-lecie Skargowskiego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie.* Hamburg 1979 8o 8.
Traduction : 400e anniversaire de l'Université d'Étienne Batori à Vilna.

Norvège et Suède.

222 GARSTEIN Oskar. *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the establishment of the S. Congregatio de propaganda fide in 1622, based on source material in the Kolsrud Collection.* II *(1583-1622).* Oslo (Universitetsforlaget) 1980 8o XII-626.
Cf. AHSI 32 (1963) no 107.
Voir : The Jesuit bridgehead in Sweden, 5-22 ; The Baltic front, 23-40 ; Vicissitudes of the Missio Suetica, 175-195 ; Laurentius Norvegus' fateful mission, 251-307.

Pays-Bas.

223 BARTEN Jan S.I. *Historische achtergronden bij de door Rogier opgegeven percentages van de katholieken in de Nederbetuwe en de zogenaamde Katholieke Driehoek.* Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 21 (1979) 293-303.

224 BARTEN Jan S.I. - HAMERS N. A. *Nijmeegse jezuieten en hun verwantschap met Peter Kanis.* Dans : *Zoeklicht op Nijmegen* (Nijmegen, Afdeling Kwartier van Nijmegen der N.G.V. 1980) 113-121.

225 DAEL Peter van S.I. *De katholieken* [= *Kerk van den H. Franciscus Xaverius te Amsterdam*]. Dans : *Schoon en vroom. Kunst in de Kerk aan het eind van de vorige eeuw bij gereformeerden en katholieken* (Amsterdam, Exposorium Vrije Universiteit 1980) 16-31.

226 *Een halve eeuw geschiedenis van een tijdschrift in het spanningsveld tussen theologie en pedagogiek, 1930-1980.* Verbum 47 (1980) 273-392.
De nombreux jésuites ont collaboré à cette revue et parmi eux deux rédacteurs en chef : Gerard Lamers (1930-1938) et Willem Bless (1942-1967).

227 SPIERTZ M. G. *De ontwikkelingsgang van de katholieke missie in Friesland 1609-1689.* Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 21 (1979) 262-292.

228 TERM Jac. van - NELISSEN Jos. *Jezuïetenkerk.* Dans : *Kerken van Maastricht* (Maastricht, Kerkbestuur van de parochie van de H. Lambertus 1979) 46-48.

Pologne.

Voir nº 3 4.

229 FISCHER Karl A. F. *Jesuiten in Breslau. Quellen zur Geschichte der Breslauer Jesuitenakademie und Jesuitenuniversität, 1640-1775.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 38 (1980) 121-173.

Voir en particulier : Alphabetisches Verzeichnis der Lehrer an der Breslauer Jesuitenakademie bzw. -universität, 124-162.

230 MYKITA-GLENSK Czesława. *Z dziejów szkolnego teatru jezuickiego w Opolu w latach 1670-1754.* Studia Teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego 6 (1978) 309-318.

Traduction : L'histoire du théâtre scolaire des jésuites à Opole dans les années 1670-1754.

231 NATOŃSKI Bronisław S.I. *Dzieje kultu św. Józefa w zakonie jezuitów w Polsce, 1564-1979.* Dans : Francis L. FILAS S.I. *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1979) 369-392.

Traduction : Histoire du culte de Saint Joseph chez les jésuites en Pologne. Dans : Saint Joseph, l'homme le plus proche de Jésus.

232 PASZENDA Jerzy S.I. *Fasada katedry lubelskiej.* Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 25 (1980) 3-19.

Résumé : The facade of the Lublin cathedral, 19.

233 STACHNIK Richard. *Über die Tätigkeit der Jesuiten in Danzig und in Danzig-Altschottland von 1585 bis 1642.* Heimatbrief der Danziger Katholiken 30 (1979) 4, 4-6 ; 5, 5-8 ; 6, 3-4 ; 7, 7-10.

Portugal.

234 CANIÇO João S.I. *Jesuítas em Portugal (1542-1980). Anuário comemorativo do IV centenário da morte do Padre Simão Rodrigues e do I centenário da restauração da província portuguesa.* Organizado pelo Padre ... Lisboa (Edições Conhecer) 1980 8º 160.

235 CARVALHO José Vaz de S.I. *A antiga universidade de Évora. Fundação e organização.* Economia e sociologia 29-30 (1980) 101-146.

236 SILVA Augusto da S.I. *O Instituto Superior Económico e Social e a restauração da universidade de Évora.* Economia e sociologia 29-30 (1980) 147-192.

Tchécoslovaquie.

Voir nº 3 260.

237 KÄFER István. *Az Egyetemi Nyomda négyszáz éve (1577-1977).* Budapest (Magyar Helikon) 1977 8º 252.

Traduction : Les 400 ans de l'Imprimerie Universitaire.

Voir : Az Egyetemi Nyomda nagyszombati korszaka (1648-1777) [L'époque de Trnava de l'Imprimerie Universitaire], 25-95 219-222.

238 LACKO Michal S.I. *50 rokov slovenskej jezuiskej viceprovincie.* Posol 8 (1981) 33-35.

Traduction : 50 ans de la vice-province slovaque des jésuites.

239 ONDRUŠ Raymund S.I. *30 rokov od likvidácie jezuiských kláštorov na Slovensku.* Slovenski Jezuiti v Kanade (1980) Vianoce, 51-58.
Traduction : Il y a 30 ans que les maisons des jésuites ont été supprimées dans la Slovaquie.

Yougoslavie.

240 CVITANOVIĆ D. *Dokumentaciona građa isusovačke arhitekture u sjevernoj Hrvatskoj i Slavoniji.* Godišnjak za Zaštitu Spomenika Kulture Hrvatske 1 (1975) 219-246, 30 fig.
Traduction : Matériel documentaire sur l'architecture jésuite en Croatie et Slavonie.

241 SKAFAR Ivan. *Jezuitski misijoni v krajini med Muro in Rabo za časa katoliške obnove 1669-1730.* Acta ecclesiastica Sloveniae (1979) 137-169.
Traduction : Les missions des jésuites dans la région entre les fleuves Mura et Raba dans l'époque de la renaissance catholique.

b) Amérique.

Argentine.

Voir nº 7.

242 CASTELLO Antonio Emilio. *De la universidad jesuítica a la universidad liberal.* Todo es historia (1979) agosto, 9-20.

243 CORDERO Héctor Adolfo. *El primitivo Buenos Aires.* Buenos Aires (Plus ultra) 1978 8º 320.
Voir : Compañía de Jesús, 239-245 ; Relación de un jesuita en 1629, 245-251.

244 *La gloria de Yapeyú.* Buenos Aires (Instituto Nacional Sanmartiniano) 1978 8º 368.
FURLONG Guillermo S.I. *Las misiones jesuíticas*, 13-35.
FURLONG Guillermo S.I. *Nra. S.ra de los Tres Reyes Magos de Yapeyú*, 39-52.
SEPP Antonio S.I. *Viaje de Buenos Aires a Yapeyú en 1691*, 53-70.
CARDIEL José S.I. *La vida en los de guaraníes en 1747*, 73-107.
VADELL Natalio Abel. *La estancia de Yapeyú*, 109-120.
LABOUGLE Raúl de. *La expulsión de los jesuitas*, 121-127.
OTERO José Pacífico. *Información de Bucareli a Aranda*, 129-132. *Inventario de Yapeyú*, 133-161.

245 NAGEL Rolf. *Zur Gründung der Stadt und Universität Córdoba del Tucumán.* Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 17 (1980) 49-58.

Bolivie.

246 TORMO SANZ Leandro. *Historia demográfica de las misiones de Mojos.* Missionalia hispanica 35-36 (1978-1979) 285-309 (à suivre).

Brésil.

247 AZEVEDO Ferdinand S.I. *« O Cathólico » e os jesuítas, Recife 1869-1972.* Symposium 20 (1978) 53-92.

248 BARBOSA Elmer C. Corrêa. *As artes do barroco católico.* Dans : *O ciclo do ouro. O tempo e a música do barroco católico* (Rio de Janeiro, Pont. Univ. Católica 1979) 3-55.

Voir : O Brasil : A Companhia de Jesus, As artes dos jesuítas, « A doce harmonia do canto », 20-25.

249 BARENDSE João A. S.V.D. *Preliminares históricos indispensáveis para localização das tribus indígenas na época das reduções jesuíticas em Guairá.* Dans : *Anais do II Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1978) 158-170.

250 FLORES Moacyr. *As vacarias e as estâncias missioneiras.* Dans : *Anais do II Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1978) 107-112.

251 GADELHA Regina Maria A. F. *As missões jesuíticas de Itatim : Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII).* Rio de Janeiro (Paz e terra) 1980 8° 344. (= Estudos latino-americanos 15).

252 MELIÀ Bartomeu S.I. *Los guaraní del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII.* Dans : *Anais do II Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1978) 113-117.

253 PALACÍN Luis S.I. *A Companhia de Jesus no Brasil no tempo de Anchieta.* Síntese 7 (1980) maio-agosto, 31-48.

254 RIBEIRO Pedro A. Mentz. *A cerámica tupiguarani do vale do Rio Pardo e a redução jesuítica de Jesus Maria.* Dans : *Anais do II Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1978) 77-86.

255 RIBEIRO Pedro Augusto Mentz [et autres]. *A redução jesuítica de Jesus-Maria, Candelária, Rio Grande do Sul. Nota prévia.* Revista do Cepa (Santa Cruz do Sul) 4 (1976) 1-60.

256 SCHUPP Ambros S.I. *Die deutsche Jesuiten-Mission in Rio Grande do Sul (Brasilien).* Wiederherstellung und Herausgabe der Texte von Arthur RABUSKE S.I. Skt. Paulus-Blatt 58 (1975) 17-24 57-64 97-104 137-144 177-184 217-224 257-264 297-304 337-344 377-384 417-424 457-464 ; 59 (1976) 23-38 85-92 137-144 185-192 233-240 281-288 329-336 373-380 413-420 461-468 509-516 ; 60 (1977) 17-24 57-64 97-104 137-144 177-184 217-224 257-264 297-304 337-344 375-385.

257 SILVEIRA Hemetério José Velloso da. *As missões orientais e seus antigos domínios.* 2ª edição. Porto Alegre (União de seguros gerais) 1979 8° XVI-548.

258 SOLER Maria Angélica Careaga. *Colônia do Sacramento e reduções : conflitos de interesses ibéricos.* Dans : *Anais do Simpósio comemorativo do bicentenário da restauração do Rio Grande (1776-1976).* I (Rio de Janeiro, Instituto histórico e geográfico brasileiro 1979) 127-160.

259 TREVISAN Armindo. *A escultura dos Sete Povos.* 2ª edição. Porto Alegre (Editora Movimento) 1980 8° 112. (= Coleção Documentos brasileiros 15).

Canada.

Voir nº 311.

260 KIRSCHBAUM J. M. *Jesuits find a home in Canada.* Jednota Annals Furdek 16 (1977) 109-114.
Relation sur les jésuites tchèques réfugiés en 1950.

261 LAFLÈCHE Guy. *Le chamanisme des amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France.* Studies in Religion 9 (1980) 137-160.

262 LATOURELLE René S.I. *Intensité de la contemplation dans la croix de l'action : Les missionnaires jésuites de la Nouvelle-France.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 228-248.

263 MOORE James Talmadge. *The Amerind-Jesuit encounter : A study in cultural adaptation in seventeenth century French North-America.* Texas A and M University, College Station 1980 321.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 1714-1715.

264 MORRISON K. M. *Towards a history of intimate encounters : Algonkian folklore, Jesuit missionaries and Kiwakwe, the cannibal giant.* American Indian Culture and Research Journal 3 (1979) 4, 51-80.

265 POULIOT Adrien S.I. *1930-1980. Il y a cinquante ans ... les Martyrs Canadiens étaient canonisés.* Québec (Pères Jésuites) 1980 4º 32.

Colombie.

266 BRICEÑO JÁUREGUI Manuel S.I. *La Universidad Javeriana de ayer a hoy. Reseña histórica.* Theologica xaveriana 30 (1980) 323-336. — Réédition illustrée : *Ayer y hoy. Síntesis histórica de la Pontificia Universidad Javeriana.* Bogotá (Arte-Publicaciones) 1980 8º 24.

Équateur.

267 MESÍAS Jorge Enrique S.I. *La Dolorosa del colegio, Reina de la educación católica. Bodas de diamante, 1906-1980.* Guayaquil, Ecuador (Editorial Arquidiocesana) 1980 8º 86.

États-Unis.

268 BURRUS Ernest J. S.I. *The Jesuits come to the American Southwest.* AHSI 49 (1980) 433-448.

269 FAHERTY William Barnaby S.I. *Jesuit roots in Mid-America.* Florissant, Missouri (St. Stanislaus Historical Museum) 1980 8º VIII-134. (= Midwest Jesuit Historical Series 2).

270 MASON S. I. *Jesuit rings from Rock Island, Wisconsin.* Historical Archaeology 10 (1976) 113-120.

271 REGINA F. S.I. *La missione del Nuovo Messico e Colorado, 1867-1919.* Societas 29 (1980) 1-2, 17-20.

272 RIVET Hilton L. S.I. *The history of the Immaculate Conception Church in New Orleans (The Jesuits).* New Orleans 1978 8º 32.

Mexique.

273 Acévez Araiza Manuel S.I. *Biblioteca Francisco Xavier Alegre.* Puebla, Pue. (Instituto Oriente) 1980 8° 7-8.

274 Deimel Claus. *Tarahumara. Indianer im Norden Mexikos.* Frankfurt a.M. (Syndikat) 1980 8° 134.
Sur l'activité missionnaire des jésuites voir surtout : Von der Verbesserung, 7-30.

275 *The expulsion of the Jesuits and the decline of religious iconography in eighteenth century Mexico.* New Mexico Studies in the Fine Arts 1 (1976) 37-39.

276 Lemmon Alfred E. *Preliminary investigation : Music in the Jesuit missions of Baja California (1698-1767).* Journal of San Diego History 25 (1979) 287-297.

277 Riley James Denson. *Santa Lucía : Desarrollo y administración de una hacienda jesuita en el siglo XVIII.* Dans : *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* 3a edición (México, Siglo Veintiuno Editores 1979) 242-272.
Cf. AHSI 47 (1978) n° 387.

278 Tovar Pinzón Hermes. *Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México.* Dans : *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* 3a edición. (México, Siglo Veintiuno Editores 1979) 132-222.
Cf. AHSI 47 (1978) n° 388.

Paraguay.

Voir n° 7.

279 Barba Enrique M. *En torno a la Cédula grande de 1743.* Investigaciones y ensayos 26 (1979) 71-100.

280 Becker Felix. *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den « Jesuitenkönig» Nikolaus I. von Paraguay.* Köln-Wien (Böhlau) 1980 8° viii-358. (= Lateinamerikanische Forschungen 8).

281 Chaves Osvaldo. *La formación del pueblo paraguayo.* Buenos Aires (Ediciones Amerindia) 1976 8° 180.
Voir : La república «socialista» y cristiana de los jesuitas, 103-117.

282 *La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de historia.* Asunción (Ediciones Loyola) 1979 8° 218.
González Dorado Antonio S.I. *Las reducciones jesuíticas : Un sistema de evangelización,* 23-34.
Maeder Ernesto J. A. *La evangelización entre los guaraníes según el testimonio de los misioneros cronistas de la Compañía de Jesús,* 35-48.
Gutiérrez Ramón. *La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes,* 49-57.
Ortiz Diego. *Los catecismos y la evangelización,* 59-98.

283 Garavaglia Juan Carlos. *Los jesuitas en el Río de la Plata. El negocio de las reducciones.* Historia (Madrid) (1976) 3, 75-79.

284 HAUBERT Maxime. *Bons sauvages et bonne nouvelle au Paraguay.* Revue du Tiers-monde 19 (1978) 469-494.

285 KERN Arno Álvarez. *A organização política das missões da província jesuítica do Paraguai 1641-1707.* Porto Alegre (Pont. Univ. Cat.) 1979 4° VII-452.

286 KRAUS Heinrich. *Die Indianerrepublik der Jesuiten in Südamerika.* Entschluß 35 (1980) 6, 24-26 ; aussi dans : Offen (1980) 7-8, 19-22.

287 KUHL José. *Yesterday's holy experiment - today's catechesis.* Worldmission 30 (1979-80) Winter, 48-51.

288 MELIÀ Bartomeu S.I. *Las reducciones jesuíticas del Paraguay : un espacio par una utopía colonial.* Estudios paraguayos 6 (1978) 1, 157-167 ; aussi dans : *Anais do II Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1978) 179-189.

289 OBERTI Federico. *Historia y folklore del mate.* Buenos Aires (Fondo nacional de las artes) 1979 8° 388.

Voir : La provincia jesuítica del Paraguay y los bandeirantes portugueses, 73-82 ; Los yerbales de las misiones, 115-122 ; Primitivo tráfico de la yerba, 123-159 ; Antonio Ruiz de Montoya S.I. Trato de la yerba llamada del Paraguay, 349-388.

290 PAULA Alberto S. J. de. *El planeamento en las misiones jesuíticas de guaraníes.* América (Buenos Aires) (1976) 2-3, 39-48.

291 SARRABAYROUSE Alberto M. *La cuaresima en las misiones jesuíticas.* Mikael 10 (1976) 73-79.

292 STORNI Hugo S.I. *Jesuitas valones, flamencos y franceses, misioneros en el Paraguay 1608-1767.* AHSI 49 (1980) 417-431.

293 SUSNIK Branislava. « *Los aborígenes del Paraguay* ». II. *Etnohistoria de los graraníes. Época colonial.* Asunción (Museo Etnográfico) 1979-1980 8° 336.

Voir : La formación de las reducciones bajo el control de los jesuitas, 122-163.

294 VIOLA Alfredo. *Reseña del desarrollo cultural del Paraguay.* Asunción (Ediciones Comuneros) 1979 8° 198.

Voir : La contribución de los jesuitas..., 38-48.

Pérou.

295 BLOCK David. *Links to the frontier : Jesuit supply of its Moxos missions, 1763-1767.* Americas 37 (1980) 161-178.

296 CUSHNER Nicholas P. S.I. *Lords of the land. Sugar, wine and Jesuit estates of coastal Peru, 1600-1767.* Albany (State University of New York Press) 1980 8° XII-226.

297 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *Historia del colegio de la Inmaculada. I. Años iniciales de guerra y adversidad.* Lima (Editora Turística Perú) 1978 8° 86.

298 RABUSKE Arthur S.I. *O modelo das reduções guaranis : brasileiro ou peruano ?* Dans : *Anais do II Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS 1978) 87-98.

Uruguay.

299 Assunção Fernando O. *Presencia de las misiones jesuíticas en el territorio uruguayo. Su importancia histórica y socioeconómica en el formación rural del país.* Dans : *La Iglesia en el Uruguay* (Montevideo, Instituto teológico del Uruguay 1978) 73-93.

300 Crawford Leslie. *La provincia jesuítica del río Uruguay. Colonización hispana del medio y alto Uruguay en el siglo XVII y primer tercio del XVIII.* Geopolítica (Montevideo) (1979) 7, 21-32.

Vénézuéla.

301 Del Rey Fajardo José S.I. *Los jesuitas y las lenguas indígenas venezolanas.* Montalbán 9 (1979) 357-478.

302 Del Rey Fajardo José S.I. *El proceso fundacional del colegio jesuítico de Caracas (1731-1752).* Boletín de la Academia nacional de la historia 66 (1978) 729-770.

c) Asie.

303 Álvarez-Taladriz J. L. *Centralismo institucional y autonomía regional de la Compañía de Jesús en la India y Japón (1585).* Journal of Osaka University of Foreign Studies 43 (1979) 1-16.
Lettre du P. A. Valignano.

304 Dillon Bussi Angela. *Due nuovi esemplari di edizioni cinquecentine della missione gesuitica in Estremo Oriente.* Bibliofilia 72 (1980) 23-31.

Chine.

Voir n° 337.

305 Brunbauer W. *Jesuiten als Mandarine. Ein Kapitel der wechselhaften Beziehung zwischen China und Europa.* Journal für Geschichte 5 (1979) 24-30.

306 Dehergne Joseph S.I. *L'exposé des jésuites de Pékin sur le culte des ancêtres présenté à l'empereur K'ang Hi en novembre 1700.* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 185-229.

307 Dehergne Joseph S.I. *Les lettres annuelles des missions jésuites de Chine au temps des Ming (1581-1644).* AHSI 49 (1980) 379-392.

308 Dehergne Joseph S.I. et Leslie Donald Daniel. *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle.* Roma (Institutum Hist. S.I.) Paris (Les belles lettres) 1980 8° xviii-252 et 12 pl. (= Bibliotheca Instituti Hist. S.I. 41).

309 Guadalupi Gianni. *La Cina. Le arti e la vita quotidiana viste da P. Matteo Ricci e altri missionari gesuiti.* A cura di ... Introduzione di Josef Franz Schütte S.I. Nota all'iconografia di Mario Bussagli. Milano (F. M. Ricci) 1980 4° 218.

310 JARRY Madeleine. *La vision de la Chine dans les tapisseries de la manufacture royale de Beauvais : les premières tentures chinoises.* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 173-183.

Voir : Les astronomes, 176-179 ; Le retour de la chasse, 181-182.

311 LANGLAIS Jacques. *Les jésuites de Québec en Chine (1918-1955).* Québec (Presses de l'Université Laval) 1979 8° 380. (= Travaux du Laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval 3).

312 MARTZLOFF Jean-Claude. *La compréhension chinoise des méthodes démonstratives euclidiennes au cours du VXIIe siècle et au début du XVIIIe.* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 125-139.

Voir : Adaptations d'ouvrages européens, 126-132.

313 MEULENBROECK-HUYBRECHTS Hilde. *Jezuïeten-missionarissen in China 1689-1727.* Spiegel Historiael 15 (1980) 204-209.

Sur trois pères flamands : P. van Hamme, G. van der Beken et Ph. Cazier.

314 TRITTON K. P. and TRITTON S. B. *China's elegant old instruments.* Sky and Telescope 59 (1980) 377-380.

Instruments de l'ancien observatoire des jésuites.

Indes.

Voir n° 303.

315 *Andhra Loyola silver jubilee, 1954-1979.* Vijayawada (Swatantra Art Printers) 1980 8° [172].

316 BALLHATCHET Kenneth. *Missionaries, empire and society : The Jesuit mission in Calcutta, 1834-1846.* Dans : *Asie du Sud. Traditions et changements* (Paris, Édition du CNRS 1979) 301-309.

Cf. AHSI 49 (1980) n° 359.

317 BOXER C. R. *Portuguese India in the mid-seventeenth century.* Delhi (Oxford University Press) 1980 8° x-54.

Relations avec les jésuites : 14-17 et 47-50.

318 CORREIA-AFONSO John S.I. *The art of Angelo da Fonseca. An exhibition of paintings presented by the Heras Institute, St. Xavier's College, Bombay.* Edited by ... Bombay (Heras Institute) 1980 8° 20.

319 CORREIA-AFONSO John S.I. *Letters from the Mughal court. The first Jesuit mission to Akbar (1580-1583).* Edited with an introduction by ... Bombay (Heras Institute of Indian History and Culture) Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1980 8° [XII]-136.

320 FERNANDES I. P. Newman. *Collectio racholensis.* Boletim do Instituto Menezes Bragança 124 (1979) 33-54.

Catalogue des manuscrits et des imprimés des missionnaires jésuites qui ont travaillé à Salcete et ont parfaitement appris les langues konkani et marathi aux XVIe-XVIIe siècles.

321 *Karnataka Jesuit centenary souvenir 1878-1978.* Bangalore (Loyola Mandir) 1978 8° XLII-196.

322 MARCOLINI Egidio S.I. *Alla corte di Akbar.* Popoli e missioni (1980) 2, 21-23.

323 ODDIE G. A. *Brahmans and Christian conversion in the Kaveri Delta, South India, 1850-1900*. Dans : *Asie du Sud. Traditions et changements* (Paris, Éditions du CNRS 1979) 323-330.
Comparaison entre les méthodes missionnaires des jésuites et celles des méthodistes.

324 *St. Aloysius College, Mangalore. Centenary souvenir*. Mangalore (Sharada Press) 1980 8° [VI]-12-[38]-66-86.
RAO P. Narayana. *The greatest glory of Mangalore, the first and chief maker of the Catholicity and modernity of the district. A history of the College*, 66.
Reminiscences, 86.

325 *Souvenir of the centenary celebrations St. Joseph's Interdiocesan Seminary, Mangalore*. Unitas 58 (1980) 1-124.

326 TOSCANO Joseph. *Jesuit contribution in India to the geographical knowledge of Tibet*. Tibet Journal 5 (1980) 3, 74-81.

327 WICKI Josef S.I. *Die Ernennung der Provinziäle und Visitatoren der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu (1549-1600)*. AHSI 49 (1980) 339-378.

328 WICKI Josef S.I. *Kânara und die dortige Jesuitenmission 1646-1648 in der Darstellung des P. Leonardo Cinnamo S.I., Honâvar Anfang 1648*. Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 16 (1980) 261-345.

Indonésie.

329 JACOBS Hubert S.I. *Documenta malucensia. II (1577-1606)*. Rome (Jesuit Historical Institute) 1980 8° XXXII-66*-794. (= Monumenta historica S.I. 119).

Iran.

330 RICHARD Francis. *Catholicisme et Islam chiite au « grand siècle ». Autour de quelques documents concernant les missions catholiques en Perse au XVIIe siècle*. Euntes docete 33 (1980) 339-403.
Voir : Les jésuites, 380-402.

Japon.

Voir n° 6 303.

331 CIESLIK Hubert S.I. *Ezo-chi ni haitta futari no senkyōshi*. Dans : *Ezo kirishitan* (Tokyo, Nihon Kyōdo Bunka Kenkyūkai 1980) 48-55.
Traduction : Deux missionnaires qui sont venus à Ezo [= Girolamo de Angelis et Diogo Carvalho].

332 CURRIE William J. S.I. *Die katholische Sophia-Universität in Tokyo. Ein Modell internationaler Universitätsbildung*. Die katholischen Missionen 98 (1979) 90-94.

333 FRÓIS Luís. *Nihonshi*. XII. [Textes choisis et traduit par] MATSUDA Kiichi et KAWASAKI Momota. Tokyo (Chūōkōron-sha) 1980 8° 408.

334 GUNJI Yasunori. *La missione degli ambasciatori giapponesi del 1585 e Bagnaia*. Biblioteca e società (Viterbo) 2 (1980) 3, 19-30.

335 *Jōchi Daigaku-shi shiryō-shū*. Dai 1 shū *(1903-1913)*. Tokyo (Jōchi-Gakuin) 1980 8° IV-278.

Traduction : Recueil de documents pour l'histoire de l'université Jôchi. 1er recueil (1903-1913).

336 LÓPEZ GAY Jesús S.I. *Shoki kirishitan jidai no jumbifukuinsenkyō*. Tokyo (Sophia University) 1980 8° 108. (= Kirishitan Bunka Kenkyū Series 1).

2e édition corrigée du fascicule signalé dans AHSI 37 (1968) n° 281.

337 MINAMIKI George H. S.I. *The Yasukuni shrine incident and the Chinese rites controversy*. Catholic Historical Review 66 (1980) 205-229.

A propos de la controverse surgie entre les représentants de l'Église et de l'État au Japon, quand, le 5 mai 1932, quelques étudiants catholiques de l'université Sophia (Tokyo) ont réfusé l'inclination rituelle dans le sanctuaire shinto Yasukuni, consacré à la mémoire des morts à la guerre.

338 SCHÜTTE Josef Franz S.I. *Valignano's mission principles for Japan*. I. *From his appointment as Visitor until his first departure from Japan (1573-1582)*. 1. *The problem (1573-1580)*. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1980 8° XXIV-428. (= Modern Scholarly Studies about the Jesuits in English translations 3).

339 YŪKI [= PACHECO] Diego R. S.I. *The Martyrs' hill Nagasaki*. Nagasaki (26 Martyrs Shrine) 1979 12° 48.

Philippines.

340 MARTÍNEZ CUESTA Ángel O.A.R. *History of Negros*. Manila (Historical Conservation Society) 1980 8° x-474.

Voir : The Jesuits in Ilog, 1630, 37-38 72-75.

d) Afrique.

341 DACHS A. J. and REA W. F. S.I. *The Catholic Church and Zimbabwe 1879-1979*. Gwelo (Mambo Press) 1979 8° 260.

Sur l'activité missionnaire des jésuites voir surtout : The prelude 1560-1693, 13-15 ; Early efforts 1879-89, 16-29 ; Mission farms : Chishawasha and Empandeni, 44-63 ; Chichester and a new era, 129-142 ; et passim.

342 MARON Claude. *L'hebdomadaire Lumière à Madagascar de 1935 à 1972*. Aix-Marseille (Presses Universitaires d'Aix-Marseille) 1977 8° 296. (= Travaux et mémoires de la faculté de droit et de science politique d'Aix-Marseille 28).

Hebdomadaire catholique animé depuis ses origines par la mission jésuite établie à Fianarantsoa.

343 TOPPO Theodore S.I. *I Gesuiti in Sudan*. Popoli e missioni (1980) 1, 4-5.

e) Océanie.

Australie.

344 BYGOTT Ursula M. L. *With pen and tongue. The Jesuits in Australia 1865-1939*. Carlton, Victoria (Melbourne University Press) 1980 8° XVI-424.

345 DENNETT Frank S.I. *An alphabetical list of Jesuits who have lived and worked in Australia, 1848-1980.* Jesuit Life 4 (1980) 30-36.

346 *St. Ignatius' centennial, 1880-1980.* Sydney 1980 8° 360.
DENNETT F. J. S.I. *A short history of St. Ignatius' College, Riverview,* 55-70.

Liste complémentaire des établissements.

Les chiffres qui suivent les localités indiquent le numéro de cette bibliographie.

IV. Biographies.

Dictionnaires.

Biographie nationale de Belgique 41 (1979).

GÉNICOT Léopold. *Coens (Maurice)*, 138-140.

STERCKX Claude. *Grosjean (Paul-Marie-Victor-Henri)*, 383-388.

Catholicisme 8 (1979).

BEYLARD H. S.I. *Lyonnard (Jean)*, 85 ; *Maillard (Jean)*, 173-174 ; *Manoir de Juaye (Hubert Le Chanoine Du)*, 345-346 ; *Mariès (Louis)*, 679-680 ; *Martin (Arthur)*, 756-757 ; *Martindale (Cyril-Charles)*, 764-765 ; *Maumigny (René de)*, 940-941 ; *Médaille (Jean-Pierre)*, 1044 ; *Médaille (Pierre)*, 1044-1045 ; *Mercurian (Éverard)*, 1212-1213 ; *Mersch (Émile)*, 1238-1239.

DEMOMENT A. S.I. *Lyonnet (Pierre)* 86 ; *Martellange (Étienne)*, 726-727 ; *Ménestrier (Claude-François)*, 1177-1178.

BOTTEREAU G. S.I. *Lyonnet (Stanislas)*, 86-87.

MOREMBERT T. de. *Maldonat (Jean)*, 254-255.

BAUDRY G.-H., *Maréchal (Joseph)*, 429-431.

LEMARIÉ Ch. *Mariana (Juan de)*, 523 ; *Marquette (Jacques)*, 708-711.

LECLER J. S.I. *Matignon (Antoine-Ambroise)*, 897-898.

Dictionnaire biographique du Canada 9. *De 1861 à 1870* (1977). 10. *De 1871 à 1880* (1972).

Dans le vol. 9 :

GIGUÈRE Georges-Émile S.I. *Boulanger, Clément*, 73-74.

DONNELLY Joseph P. S.I. *Point, Nicolas*, 701-702.

POULIOT Léon S.I. *Tellier, Rémi-Joseph*, 862-863.

Dans le vol. 10 :

POULIOT Léon S.I. *Conilleau, Charles*, 208.

DAVIS William L. S.I. *De Smet, Pierre-Jean*, 246-248.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 19, fasc. 110-111 (1980).

PIROTTE J. *Furtado (Francisco)*, 483 ; *Gago (Balthazar)*, 660-661.

AUBERT R. *Furtado (Juan)* ; 483 ; *Furtado de Mendoza (Francisco)*, 484 ; *Gabardi (Gioachino)*, 505-506 ; *Galeotti (Nicolò)*, 758-759 ; *Gallissa y Costa (Luciano)*, 866-867 ; *Gallucci (Angelo)*, 896-897.

HAMBY E. R. S.I. *Gabelsberger (Antoine)*, 507-508.

CAMPEAU L. S.I. *Gabriel Lalemant (saint)*, 559-560.

BOLAND A. S.I. *Gachet (Franz-Xaver)*, 590-591 ; *Gació (Antonio)*, 591-592 ; *Galicz (Johann-Nepomuk)*, 778-779 ; *Gallerani (Alessandro)*, 829-831 ; *Galluzzi (Francesco-Maria)*, 901-902 ; *Gallwey (Peter)*, 904-906.

SCADUTO M. S.I. *Gaetani (Ottavio)*, 632-635.

LECLER J. S.I. *Gagarin (Jean-Xavier)*, 646-649.

BENDISCIOLI M. *Gagliardi (Achille)*, 652-655.

DARRICAU R. *Gaillard (Honoré)*, 677-680.

NATOŃSKI B. S.I. *Gall (Joseph)*, 803-804.

KRAJCAR J. S.I. *Galluzzi (Tarquinio)*, 903-904.

Dictionnaire de biographie française 14, fasc. 84 (1979) ; 15, fasc. 85-86 (1980).

Dans le vol. 14 :

BEYLARD H. S.I. *Frizon (Léonard)*, 1314-1315 ; *Frizon (Nicolas)*, 1315-1316 ; *Froc (Louis)*, 1318-1319 ; *Fromage (Pierre)*, 1344-1345 ; *Froment (François)*, 1354-1355 ; *Gabriac (Alexandre de)*, 1500.

KERSTIVIEN P. de. *Frogier de Ponlevoy (Armand)*, 1332.

Dans le vol. 15 :

BEYLARD H. S.I. *Gagarin (Jean-Xavier)*, 37-38 ; *Gaillard (Honoré Reynaud de)*, 86-87 ; *Galliffet (Joseph de)*, 233-234 ; *Galpin (Barthélemy)*, 273-274 ; *Galtier (Bernard)*,

275-276 ; *Galtier (Paul)*, 277-278 ; *Ganay (Maurice de)*, 322 ; *Garasse (François)*, 364-366 ; *Gargam (Memmius-René)*, 429-430 ; *Garnier (Jean)* 499-500 ; *Garnier (Jean-Pierre)*, 505-506 ; *Garnier (Julien)*, 511-512.

352 Dictionnaire de spiritualité 10, fasc. 70-71 (1980).

GENSAC Henri de S.I. *Mondran (Guillaume-Stanislas)*, 1648-1649 ; *Monestier (Blaise)*, 1650 ; *Monier-Vinard (Henri)*, 1653-1654 ; *Monnin (Alfred)*, 1657.

CLÉMENCE Jean S.I. *Monier (Prosper)*, 1652-1653.

HOLSTEIN Henri S.I. *Montcheuil (Yves de)*, 1676-1678.

DERVILLE André S.I. *Monteiro (Diogo)*, 1680-1681 ; *Morales (Pierre)*, 1719.

MAJKOWSKI Joseph S.I. *Morawski (Jean)*, 1719-1720; *Morawski (Marien-Ignace)*, 1720-1721.

MELLINATO Giuseppe S.I. *Morcelli (Étienne-Antoine)*, 1721-1722 ; *Muzzarelli (Alphonse)*, 1858-1860.

EDWARDS Francis S.I. *More (Henry)*, 1725-1727 ; *Morris (Jean)*, 1746-1747 ; *Mumford (Jacques)*, 1840-1841.

BECKER Constantin S.I. *Muckermann (Friedrich)*, 1827-1829 ; *Muellendorf (Julius)*, 1829-1830 ; *Mutschelle (Sébastien)*, 1857-1858.

FUČEK Ivan S.I. *Mulih (Georges)*, 1835-1836.

RUIZ JURADO Manuel S.I. *Muniesa (Thomas)*, 1841-1842 ; *Muñoz (Pierre) et Cañas (Joseph de)*, 1842-1844.

BEYLARD Hughes S.I. *Musart (Charles)*, 1851-1852.

353 Dizionario biografico degli italiani 23 (1979).

BALDINI Ugo. *Cavina, Virgilio*, 108-109.

NUTI Giovanni. *Centurione, Agostino*, 619-622.

PIGNATELLI Giuseppe. *Cernitori, Giuseppe*, 778-779.

354 Dizionario degli istituti di perfezione 6 (1980).

COLPO Mario S.I. *Neno, Tobia*, 269-270.

RUSSO Francesco. *Pavone, Francesco*, 1294-1295.

FOIS Mario S.I. *Petazzi, Giuseppe*, 1525-1526.

355 Nationaal Biografisch Woordenboek 8 (1979).

BAUDEZ L. *Ooteghem, Robert Gustave Antoine Corneille Marie Joseph van*, 566-567.

356 Neue Deutsche Biographie 12 (1980).

BAUM Wilhelm. *Kleutgen, Joseph*, 57-58.

KNOBLOCH Eberhard. *Knittel, Kaspar*, 190.

NAUNDORF Gert. *Kögler, Ignaz*, 297-298.

ADRIÁNYI Gabriel. *Koffler, Johann*, 418-419.

FEILCHENFELDT Konrad. *Kreiten, Wilhelm*, 739-740.

PFEIFFER Heinrich S.I. *Kreitmaier, Josef*, 740-741.

Biographies par groupes.

357 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *S duhovnim velikanima kroz listopad.* Zagreb 1980 12° 304.

Traduction : Octobre avec des grands spirituels.

Voir: Sveti Franjo Borgija, 50-58; Paolo Antonio Capelloni, 156-159; Petar Josip Pico de Clorivière, 159-164; Otac Friedrich Schwendimann, isusovac, 171-173; Petnaesti u mjesecu. - Dan molitve za proslavu Petra Barbarića, 173-185; Sveti Ivan de Brébeuf, Izak Jogues i ostali mučenici, 212-218; Sveti Alfonz Rodríguez, 269-273; Matej Puhalović, 290-297.

358 LUBAC Henri de S.I. *Trois jésuites nous parlent : Yves de Montcheuil, 1899-1944, Charles Nicolet, 1897-1961, Jean Zupan, 1897-1968.* Textes présentés par ... Paris (P. Lethielleux) 1980 8° 176.

O'MALLEY William J. S.I. *The voice of blood. Five Christian martyrs of our time.* Maryknoll, New York (Orbis Books) 1980 8° x-196.
Voir : El Salvador. Rutilio Grande S.I., 1-63 ; Rhodesia. John Conway S.I., Martin Thomas S.I., Christopher Shepherd-Smith S.I., 65-124 ; Brazil. John Bosco Burnier S.I., 127-191.

Acosta José de 1540-1600.
ARROM José Juan. *Precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana : José de Acosta o la ficción como biografía.* Revista iberoamericana 44 (1978) 369-383.

DEL PINO DÍAZ Fermín. *Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología. Su evolucionismo.* Revista de Indias 38 (1978) 507-546.

Adolph Johannes B. 1657-1708.
KORZENSZKY Miklós Richárd. *A magyarországi latin nyelvű költészet egyik barokk kori képviselője : Johannes Baptista Adolph.* Irodalomtörténeti Közlemények 83 (1979) 499-527.
Résumé : Un des représentants de la poésie de langue latine en Hongrie à l'âge baroque : Johannes Baptista Adolph, 527.

Ageison Gorgoniusz 1604-1665.
DAROWSKI Roman S.I. *Gorgonius Ageison S.I. (1604-1665), Professor an der Wilnauer Akademie.* Zeitschrift für Ostforschung 28 (1979) 256-269.
Cf. AHSI 49 (1980) n° 414.

Alberro Martín 1526-1596.
TENA Vicente Javier S.I. *Un navarro de Ituren y la obra maestra de Juanes.* Valencia (J. Bernés) 1980 8° 102.

Aldama José Antonio de 1903-1980.
In memoriam. José Antonio de Aldama y Truaño S.I. Estudios eclesiásticos 55 (1980) 307-308.

POZO Cándido S.I. *Bibliografía mariana del R. P. José A. de Aldama S.I.* Scripta de Maria 2 (1979) 511-518.

POZO Cándido S.I. *In memoriam. José Antonio de Aldama S.I.* Scripta de Maria 3 (1980) 11-30.

POZO Cándido S.I. *El P. José Antonio de Aldama S.I. como teólogo.* Granada (Facultad de teología de Granada) 1980 8° 68. — Réédition dans : Archivo teológico granadino 43 (1980) 9-71.
Bibliografía del P. José Antonio de Aldama, 55-68 ; 58-71.

Anchieta B. José de 1534-1597.
Voir n° 253.
ALDEA Quintín S.I. *En su beatificación, José de Anchieta, apóstol del Brasil.* Razón y fe 201 (1980) 622-628.

ANCHIETA Joseph de S.I. *Poema da Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus.* Originais latinos acompanhados de tradução em verso alexandrino, introdução e anotações ao texto pelo P. Armando CARDOSO S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1980 8° 314 420. (= Obras completas 4/1-2).
Voir : Introdução histórico-literária, 13-89.

371 AZEVEDO Marcello de Carvalho S.I. *José de Anchieta (1534-1597), der Apostel Brasiliens*, Dans : *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika* (Mainz, M. Grünewald 1980) 30-33.

372 CARDOSO Armando S.I. *O bem-aventurado Anchieta.* São Paulo (Edições Loyola) 1980 8° 94.

373 FLEURY Renato Séneca. *Anchieta.* 5ª edição corregida e aumentada. São Paulo (Edições Loyola) 1978 8° 70.

374 GOMES Abelardo de Paula. *El Padre José de Anchieta en la literatura brasileña.* Acción 12 (1980) junio, 15-21.

375 JUSTE Ramón S.I. *El jesuita José de Anchieta visto por un jesuita de hoy.* Acción 12 (1980) junio, 3-7.

376 KELLY James S.I. *El espíritu evangelizador de Anchieta. Un paragón con San Pablo.* Acción 12 (1980) junio, 8-13.

377 LOPETEGUI León S.I. *Un gran devoto del Corazón de Jesús. P. José Anchieta S.I. nuevo beato, apóstol del Brasil.* Reino de Cristo 21 (1980) dic., 17-19.

378 MOLINARI Paolo S.I. *José de Anchieta: l'apostolo del Brasile. Un nuovo beato della Compagnia di Gesú.* Civiltà cattolica (1980) 2, 547-560.

379 MOURÃO José Augusto. *José de Anchieta, missionario e trovador do Brasil.* Brotéria 111 (1980) 475-489.

380 REINBOLD Joseph S.I. *L'apôtre du Brésil : le bienheureux Joseph Anchieta (1534-1597).* Chine-Madagascar (1980-81) déc.-janv., 5-7.

381 SARRIAS Cristóbal S.I. *José de Anchieta : vasco, canario, brasileño y santo.* Pueblos del tercer mundo (1980) junio, 46-49.

382 SCHNEIDER Roque S.I. *José de Anchieta. Seu perfil e sua vida.* São Paulo (Edições Loyola) 1980 8° 32.

383 TOMÁS DE ALCÁNTARA O.C.S.H.A. *El Padre José de Anchieta, apóstol del Brasil.* Mensajero (1980) agosto-setiembre, 12-13.

384 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Anchieta, o apóstolo do Brasil.* 2ª edição. São Paulo (Edições Loyola) 1980 8° 344.
Cf. AHSI 36 (1967) n° 363.

Andrés Juan 1740-1817.
Voir n° 143.

385 DOMÍNGUEZ MOLTÓ Adolfo. *El abate D. Juan Andrés Morell (Un erudito del siglo XVIII).* Alicante (Instituto de estudios alicantinos) 1978 8° 218. (= Publicaciones del Instituto de estudios alicantinos I 40).

386 MESTRE SANCHÍS Antonio. *Humanismo y crítica histórica en los ilustrados alicantinos.* Alicante (Universidad) 1980 8° 156.
Voir : Erudición y enciclopedismo en el P. Andrés, 135-150.

Aragona Alonso de 1585-1629.

387 MELIÀ Bartomeu S.I. *Breve introducción para aprender la lengua guaraní por el P. Alonso de Aragona.* Presentación, edición y notas por ... Amerindia 4 (1979) 23-61.

Aranha B. Francisco 1555-1583.

388 VELINKAR J. *Francisco Aranha, builder of Salsete churches.* Indica 17 (1980) 139-145.

Arrupe Pedro, né en 1907.

389 IGLESIAS Ignacio S.I. *La cristología del P. Arrupe.* Recherches ignatiennes 4 (1977) 3, 12.
Cf. AHSI 48 (1979) nº 411.

Ayrout Henry 1907-1969.

390 *Henry Ayrout, 10 avril 1969, dix ans après.* [Le Caire] 1979 4º 61.

Balthasar Hans Urs von, né en 1905, jésuite jusqu'en 1950.
Voir nº 132 134 138.

391 BALTHASAR Hans Urs von. *Il filo di Arianna attraverso la mia opera. Con una bibliografia di tutte le pubblicazioni di Hans Urs von Balthasar*, redatta da Berthe WIDMER, rielaborata e completata da Cornelia CAPOL. Milano (Jaca Book) 1980 12º 158. (= Già e non ancora 45).
Traduction des pubblications signalées dans AHSI 45 (1976) nº 631 et 632.

392 CRESTANI Sebastiano. *Lettere cartesiane.* Galatina (Adriatica Editrice Salentina) 1980 12º 48.
Voir : A Hans Urs von Balthasar, 29-37.

393 *The Hans Urs von Balthasar Symposium.* Communio 5 (1978) 3-95.
O'KEEFE Donald J. *A methodological critique of von Balthasar's theological aesthetics*, 23-43.
SCHMITZ Kenneth L. *Divine initiative and Christian praxis*, 44-52.
COBB John B., Jr. *A question for Hans Urs von Balthasar : Is Buddhism best viewed as expressive of the same truths as Christianity, only less fully or clearly ?* 53-59.
O'HANLON Daniel J. *Hans Urs von Balthasar on non-Christian religions and meditation*, 60-68.

394 KEHL Medard S.I. *Hans Urs von Balthasar. Ein Porträt.* Dans : *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch* (Freiburg, Herder 1980) 13-60.

395 LUBAC Henri de S.I. *Un testimone della Chiesa : Hans Urs von Balthasar.* Dans : *Paradosso e mistero della Chiesa* (Milano, Jaca Book 1979) 133-152.
Cf. AHSI 45 (1976) nº 638.

396 O'HANLON Gerard S.I. *H. U. von Balthasar and De Deo uno. - A new tract.* Milltown Studies 5 (1980) 115-131.

Bangha Béla 1880-1940.

397 MOREL Gyula S.I. *Bangha Béla életműve. A « Világhódító kereszténység» mai szemmel.* Katolikus Szemle 32 (1980) 199-214.
Traduction : L'œuvre de vie de B. B. Le « Christianisme conquérant le monde » vu aujourd'hui.

Barbarić Petar 1873-1897.
Voir nº 357.

398 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Petar Barbarić.* Ancora nell'unità di salute 2 (1980) 275-285.

Barruel Augustin 1741-1820.

399 RIQUET Michel S.I. *Joseph de Maistre et le Père Barruel.* Revue des études maistriennes 5-6 (1980) 283-295.

Bartoli Daniello 1608-1685.
Voir n° 189.

400 BARTOLI Daniello. *Scritti.* A cura di Ezio RAIMONDI. Torino (Einaudi) 1977 8° XIV-330. (= Classici Ricciardi 65).

Batllori Miquel, né en 1909.

401 COMAS Antoni. *Miquel Batllori.* Dans : J. FAULÍ, *Vint-i-cinc anys de la lletra d'or* (Barcelona, Edicions 62, 1980) 35-37.

Baudiss Wojciech Maria 1842-1926.

402 ŻYCHIEWICZ Tadeusz. *Ks. Wojciech Maria Baudiss S.I.* Kraków 1980 16° 28.

Bellarmino S. Roberto 1542-1625.

403 BIERSACK Manfred. *Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin S.I. (1542-1621) bis zu den Löwener Vorlesungen (1570-1576).* Dissertation an der Universität Tübingen 1979 4° XLII-821-133.

404 IODICE Antonio. *Le visite pastorali di san Roberto Bellarmino a Capua (1602-1605).* Archiva Ecclesiae 22-23 (1979-1980) 337-347.

405 RICHGELS Robert W. *The pattern of controversy in a Counter-Reformation classic : The « Controversies » of Robert Bellarmine.* Sixteenth Century Journal 11 (1980) 2, 3-15.

Berutti Tommaso 1888-1975.

406 PARODI DI PARODI Giuseppe. *Mons. Tommaso Berutti, un uomo di Dio al servizio della Chiesa.* Bollettino storico vercellese 15 (1980) 97-115.

Beschi Costanzo Giuseppe 1680-1747.

407 *Celebrazioni del III centenario della nascita di Padre Costanzo Giuseppe Beschi 1680-1980.* Castiglione delle Stiviere (Editoriale Castiglionese) 1980 8° 16.
FERROLI D. S.I. *Un grande missionario e poeta italiano nell'India meridionale, Costanzo Giuseppe Beschi S.I. (1680-1747)*, 5-12.

408 CORREIA-AFONSO John S.I. *Beschi's birth third centenary. A glory of the old Madurai province.* Ignis 9 (1980) 3, 30-32.

409 SORRENTINO Antonio. *L'altra perla dell'India. Padre Costanzo Giuseppe Beschi, missionario e genio della lingua tamil.* Bologna (Editrice Missionaria Italiana) 1980 8° 112. (= Studi e saggi).

Bettinelli Saverio 1718-1808.
Voir n° 143.

410 ANGIOLILLO Giuliana. *I profili autobiografici di Saverio Bettinelli.* Misure critiche 33-34 (1979-1980) 37-54.

411 BETTINELLI Saverio. *Lettere virgiliane e lettere inglesi.* A cura di Ettore BONORA. Torino (Einaudi) 1977 8° XIV-216. (= Classici Ricciardi 63).

412 TESIO G. *Saverio Bettinelli e Gianfrancesco Galeani Napione: Resoconto di un carteggio.* Italianistica 8 (1979) 50-73.

Beyzym Jan 1850-1912.

413 DRĄŻEK Czesław S.I. *Posługacz trędowatych.* Wydanie 2. Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1980 8° 260.
Cf. AHSI 47 (1978) n° 508.

Bidermann Jakob 1578-1639.

414 BAUMEISTER Theofried. *Der Märtyrer Philemon.* Dans: *Pietas. Festschrift für B. Kötting* (Münster, Aschendorff 1980) 267-279.
Sur le drame de J. Bidermann voir: 275-278.

Blandino Giovanni, né en 1923.

415 DALLEDONNE Andrea. *La radicale distruzione della metafisica in una recente opera di G. Blandino S.I.* Divus Thomas 82 (1979) 29-43.

Blümel Johannes B. 1890-1951.

416 KOWALSKY I. - KLINKHAMMER K. J. S.I. *P. Joh. Bapt. Blümel S.I. Seelsorger, Volksmissionar und Exerzitienmeister (1890-1951).* Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 89 (1980) 262-264.

Bobadilla Nicolás de 1509-1590.

417 FISHER Arthur L. *A study in early Jesuit government. The nature and origins of the dissent of Nicolás Bobadilla.* Viator 10 (1979) 397-431.

Boelmans Wilhelm 1603-1638.

418 ZIGGELAAR August S.I. *The sine law of refraction derived from the principle of Fermat - prior to Fermat? The theses of Wilhelm Boelmans S.I. in 1634.* Centaurus 24 (1980) 246-262.

Bolgeni Gianvincenzo 1733-1811.

419 HARVEY James M. *The jurisdiction of the episcopal college according to Gianvincenzo Bolgeni.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Typis P.U.G.) 1980 8° 76.

Bošković Ruđer Josip 1711-1787.

420 BOSCOVICH Ruggiero Giuseppe. *Lettere a Giovan Stefano Conti.* A cura di Gino ARRIGHI. Firenze (Olschki) 1980 8° 384. (= Accademia Toscana di scienze e lettere « La Colombaria ». Studi 55).

421 CASINI P. *R. G. Boscovich and Newton's Opticks.* Vistas in Astronomy 22 (1978) 451-452.

Bourassa Léo-Paul 1904-1979.

422 ROBIN Paul-Émile S.I. *Le P. Léo-Paul Bourassa S.I. 1904-1979.* Brigand (1980) mars-avril, 5-12.

Boyer Charles 1884-1980.

423 *Padre Carlo Boyer S.I.: Testimonianze.* Unitas 35 (1980) 83-128.
17 témoignages.

Bremond Henri 1865-1933, jésuite jusqu'en 1904.

424 TOURON DEL PIÉ Eliseo. *H. Bremond. Un ensayo de psicología religiosa (1901).* Estudios 33 (1977) 531-549.

Bressani Francesco Giuseppe 1612-1672.

425 MENCHINI Camillo. *Francesco Giuseppe Bressani, primo missionario italiano in Canada.* Montréal (Edizioni Insieme) 1980 8° 170.

Brito S. João de 1647-1693.

426 NEVETT Albert M. S.I. *John de Britto and his times.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1980 8° XII-232.

Burnier João Bosco 1917-1976.
Voir n° 359.

427 *Das Leben geopfert für zwei gefolterte Frauen : P. João Bosco Burnier.* Dans : *Christenverfolgung in Südamerika* (Freiburg, Herder 1980) 141-144.

Butinyà Francisco Javier 1834-1899.

428 SOLÁ Francisco de P. S.I. *El P. Butinyà y San José : escritos e institutos por él fundados (Siervas de S. José e Hijas de S. José).* Estudios josefinos 34 (1980) 39-67.

Caironi Pietro 1904-1966.

429 TAFFAREL Joseph S.I. *Peter Caironi S.I. A missionary indeed! A missionary in deed!* Mangalore (Sallak Printers) [1980] 8° VIII-214.

Canisius S. Petrus 1521-1597.
Voir n° 224.

430 BEGHEYN Paul S.I. *Sint Peter Kanis. Trouw aan het oorspronkelijke ideaal.* Heraut 111 (1980) 151-152 ; aussi dans : Nieuwe Boodschap 107 (1980) 148-149.

431 BLEISTEIN Roman S.I. *Petrus Canisius. Sorge für ein ganzes Land.* Dans : *Deutsche Glaubenszeugen* (Freiburg, Herder 1980) 64-69.

432 BRUHIN Josef S.I. *Petrus Kanisius.* Freiburg, Schweiz (Kanisius-Verlag) 1980 8° 136.
STIERLI Josef S.I. *Der lange Weg von Nimwegen nach Freiburg*, 9-57.
STROBEL Ferdinand S.I. *Die Schweizerreisen des Kanisius*, 58-78.
FELLAY Jean-Blaise S.I. *Kanisius in Freiburg*, 79-99.
FREI Eugen S.I. *Die Bedeutung von Kanisius heute*, 100-111.
BRUHIN Josef S.I. *Petrus Kanisius und die Jesuiten heute*, 112-124.

433 HEMERT Guus van. *Een ondergeschilderd portret op de Kanis-triptiek.* Nieuwe Boodschap 107 (1980) 150-153.

434 HUG Joseph S.I. *Saint Pierre Canisius à Fribourg.* Choisir (1980) décembre, 7-8.

435 KAISER Markus S.I. *Kanisius in Freiburg. Ein Heiliger am Ende seines Weges.* Offen 38 (1980) 1-4.

436 NEUWIRTH Franz. *Der heilige Kanisius, Apostel vieler Völker.* Freiburg/Schw. (Kanisius-Verlag) 1980 12° 32.

437 SZILAS Ladislaus S.I. *Petrus Canisius. Wegweiser für eine zeitgemäße Priesterausbildung.* Korrespondenzblatt des Canisianums 114 (1980-1981) 2, 2-4.

Castellani Leonardo, né en 1899, jésuite jusqu'en 1949.

438 SOLER CAÑAS Luis. *Nota sobre un personaje: Leonardo Castellani.* Megafón 4 (1976) 181-186.

Castiglione Giuseppe 1688-1760.

439 SHIELDS Bernard J. S.I. *Giuseppe Castiglione : Jesuit painter at the court of Peking.* Theology Annual 3 (1979) 168-182.

Cathrein Viktor 1845-1931.

440 RAUSCHER Anton S.I. *Viktor Cathrein (1845-1931)*. Dans : *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. IV (Mainz, M. Grünewald 1980) 103-113.

Cheïkho Louis 1859-1927.

441 HECHAÏMÉ C. S.I. *Bibliographie analytique du Père Louis Cheïkho, avec introduction et index. A l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Père Cheïkho (1927-1977)*. Beyrouth (Université Saint-Joseph) 1978 4° 20. (= Recherches B 6).

Claver S. Pedro 1580-1654.

442 ARBOLEDA José Rafael S.I. *San Pedro Claver*. Boletín de historia y antigüedades 67 (1980) 287-312 ; aussi dans : Revista javeriana 93 (1980) 405-412.

443 ARRUPE Pedro S.I. *El esclavo de los esclavos*. Diakonía 15 (1980) 81-88.

444 BRICEÑO JÁUREGUI Manuel S.I. *San Pedro Claver y la popa en Cartagena*. Universitas 59 (1980) 23-29.

445 EGAÑA Antonio de S.I. *Claver : Semblanza de un santo*. Manresa 52 (1980) 99-104.

446 GABERNET Joan S.I. *4' centenario del nacimiento de san Pedro Claver*. Mensajero (1980) junio, 25-28.

447 GABERNET Joan S.I. *Esclau dels negres esclaus*. Barcelona (Gráf. Inelvesa) 1980 8° 14.

448 GABERNET Joan S.I. *Pere Claver*. Barcelona (Editorial Claret) 1980 8° 186. (= Col·lecció Els Daus 38).
CR. AHSI 49 (1980) 543-545 (M. Ruiz Jurado).

449 ITURRIOZ Jesús S.I. *Claver y « nuestra misión »*. Manresa 52 (1980) 105-134.

450 LAMET Pedro Miguel S.I. *Un cristiano protesta. Pedro Claver (1580-1654)*. Barcelona (Bibliograf) 1980 8° 308.
CR. AHSI 49 (1980) 543-545 (M. Ruiz Jurado) ; Manresa 52 (1980) 375-376 (J. Iturrioz).

451 LAMET Pedro Miguel S.I. *El testimonio liberador de san Pedro Claver*. Razón y fe 201 (1980) 460-470.

452 LIÉVANO A[GUIRRE] Indalecio. *El Esclavo de los esclavos*. Revista javeriana 93 (1980) 413-420.
Extrait de son livre : Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia (Bogotá, Ediciones Nueva Prensa [1960]) II 93-100.

453 MARCOLINI Egidio S.I. *Pietro Claver, schiavo dei negri per sempre*. Popoli e missioni (1980) 1, 47-49.

454 MICÓ BUCHÓN José Luis S.I. *San Pedro Claver* (*En el IV centenario de su nacimiento*). Mensajero (Quito) 61 (1980) junio, 17-24.

455 MONCADAS I NOGUERA Miguel. *Un català per als altres*. Carta pastoral... Església de Solsona 452 (1980) 1-13. — Réédition : Solsona (Comisión del centenario) 1980 12° 32.

456 REINBOLD Joseph S.I. *Figure missionnaire : saint Pierre Claver (1580-1654)*. Chine-Madagascar (1980) oct.-nov., 5-7.

457 SARRIAS Cristóbal S.I. *Pedro Claver, esclavo de los esclavos : Historia de un desconocido*. Pueblos del tercer mundo 102 (1980) 25-28.

458 STEHLE Emil L. *Der heilige Peter Claver (1580-1654), Sklave der Sklaven*. Dans : *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika* (Mainz, M. Grünewald 1980) 63-66.

459 TESCHAUER Carlos S.I. *O escravo dos escravos ou S. Pedro Claver, o apóstolo dos negros*. Texto transcrito, anotado e apresentado por Arthur RABUSKE S.I. Estudos leopoldenses 55 (1980) 43-88.

460 TORELLÓ Josep María S.I. *En el IV centenari del naixement de sant Pere Claver. « Català curt de paraules i pródig d'heroisme»*. Sumari 59 (1980) 2-7.

461 VALTIERRA Ángel S.I. *El Esclavo de los esclavos. Cuarto centenario de su nacimiento (1580-1980)*. 3ª edición, aumentada y actualizada. Cartagena (Ediciones Colgráficas) 1980 8° 106.

462 VALTIERRA Ángel S.I. *Pedro Claver S.I. El esclavo de los esclavos. El forjador de una raza. El hombre y la época (1580-1980). Cuarto centenario del nacimiento de san Pedro Claver, 24 junio 1580 - 24 junio 1980*. Nueva edición reestructurada. Bogotá (Banco de la República) 1980 8° 546 546.
CR. AHSI 49 (1980) 543-545 (M. Ruiz Jurado).

463 WILKENS G. S.I. *Petrus Claver, slaaf van God en van de mensen*. Eucharistie en Geestelijk Leven 3 (1980) 391-400.

Clavius Christoph 1538-1612.

464 HOMANN Frederick A. S.I. *Christopher Clavius and the isoperimetric problem*. AHSI 49 (1980) 245-254.

465 JARDINE Nicholas. *The forging of modern realism : Clavius and Kepler against the skeptics*. Studies in History and Philosophy of Science 10 (1979) 141-173.

Cobo Bernabé 1580-1657.

466 COBO Bernabé. *History of the Inca empire : An account of the Indians' customs and their origin, together with a treatise on Inca legends, history and social institutions*. Translated and edited by Roland HAMILTON. Austin (University of Texas Press) 1979 8° XXII-280. (= The Texas Pan American Series).

Coloma Luis 1851-1915.

467 ELIZALDE Ignacio S.I. *Coloma, san Ignacio y los jesuitas*. Mensajero (1980) agosto-setiembre, 19-22.

Costa Horacio de la 1916-1977.

468 NUDAS Alfeo G. S.I. *Telic contemplation : A study of grace in seven Philippine writers*. Quezon City (University of Philippines Press) 1979 8° XVI-228.
Voir : Horacio de la Costa, 105-126.

Csávossy Elemér 1883-1972.

469 PETERI János [= PETRUCH Antal S.I.] « *Ha szentté nem leszek, hiába születtem !» P. Csávossy Elemér S.I. élete, 1883-1972.* New York (St. Jutta Foundation) 1980 8° 80.

Traduction : « Si je ne serai pas saint, je suis né en vain !» Vie du P. E. Csávossy.

Cuevas Mariano 1879-1949.

470 LA TORRE VILLAR Ernesto de. *Mariano Cuevas (1879-1949).* Dans : *Mexicanos ilustres.* II (México, Jus 1979) 101-103.

Daniélou Jean 1905-1974.

471 DANIÉLOU Jean S.I. *Lettres à Jeanne-Marie Adler (1940-1942).* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 6 (1980) 14-22.

472 SALES Michel S.I. *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou.* Axes 12 (1979-80) 7-24.

473 TERZIEFF Laurent. *Comment j'ai vu le Père Daniélou.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 6 (1980) 47-55.

474 TILLIETTE Xavier S.I. *Le Cardinal Jean Daniélou, homme de Dieu, homme de prière.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 6 (1980) 23-46.

David Jakob 1904-1980.

475 FURGER Franz. *Pater Jakob David. Statt eines Vorwortes.* Dans : Jakob DAVID. *Orientierungen* (Freiburg, Schweiz, Imba Verlag 1979) 7-10.

Voir aussi : Publikationen von Jakob David, 203-205.

Dawant André 1530-1573.

476 MARTIN A. Lynn. *Une tentative ignorée de conversion de Jacqueline d'Entremonts, veuve de Coligny, par un jésuite.* Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 126 (1980) 9-26.

De Dominis Marco Antonio 1560-1624, jésuite jusqu'en 1597.

477 BULAT Nikola. *Kolegijalna uprava u Crkvi i odnos opće i partikularnih Crkva prema učenju Marka Antuna de Dominisa.* Crkva u Svijetu 11 (1976) 309-315.

Traduction : Le gouvernement collégial et le rapport entre l'Église universelle et les églises particulières d'après l'enseignement de M. A. de Dominis.

478 ZIGGELAAR August S.I. *Das Gymnasium der Jesuiten in Padua um 1590 in Verbindung mit dem Buche von Marcantonio de Dominis « De radiis visus et lucis», 1611.* AHSI 49 (1980) 255-264.

Del Castillo B. Juan 1595-1628.

479 ANDÚJAR ORTEGA Luis. *Una gloria conquense : Beato Juan del Castillo.* Belmonte (L. Andújar Ortega) 1980 8° 96.

Deléspierre Jean 1910-1980.

480 WESPIN-WANG Dominique de. *Dans l'aujourd'hui de Dieu.* Revue Teilhard de Chardin 83-84 (1980) 1-5.

Delia Ġużeppi 1900-1980.

481 *B'tifkira għażiża ta' P. Ġużeppi Delia S.I.* Lil-Hbiebna (1980) 145-164.

Traduction : A la chère memoire du P. Joseph Delia.

482 GHIGO J. M. S.I. *P. Delia - kif niftarku jien.* Problemi ta' Llum 20 (1980) 262-265.
Traduction : Le P. Delia, comme je l'ai connu.

Drexel Jeremias 1581-1638.

483 BREUER Dieter. *Besonderheiten der Zweisprachigkeit im katholischen Oberdeutschland während des 17. Jahrhunderts.* Daphnis 8 (1979) 3-4, 145-163.
Voir : Die lateinischen und deutschen Predigtsammlungen Jeremias Drexels, 150-152.

Dulles Avery R., né en 1918.

484 RUSSELL John Fintan. *The development of the theology of revelation in the United States the decade after « Dei Verbum» : An analytical and comparative study of the theological writings of Avery Dulles S.I. and Gabriel Moran F.S.C.* Catholic University of America, Washington 1979 374.
Résumé : Diss. Abstracts A 40 (1979-80) 2137-2138.

Eddeling Bernhard 1563-1637.

485 STEHLÉ André. *Un jésuite de Molsheim à Andlau.* Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim et environs (1980) 27-29.

Espinal Luis 1932-1980.

486 MANRESA Ferrán S.I. *Luis Espinal : huelga de hambre, muerte de justicia.* Sal terrae 68 (1980) 857-870.

487 SARRIAS Cristóbal S.I. *P. Luis Espinal, mártir de la fe y de la justicia.* Pueblos del tercer mundo (1980) mayo, 38-42.

Falkner Thomas 1702-1784.

488 YGOBONE Aquiles D. *Viajeros científicos en la Patagonia durante los siglos XVIII y XIX.* Buenos Aires (Galerna) 1977 8° 194.
Voir : La vida hazañoza del misionero Thomas Falkner, 27-66.

Faludi Ferenc 1704-1779.

489 GALAMBOS Ferenc Ireneusz. *Mégegyszer Faludi és Burgenland.* Őrség (1980) 30-34.
Traduction : De nouveau, Faludi et Burgenland.

490 HÖLVÉNYI György. *Faludi Ferenc (1704-1779).* Vigilia 45 (1980) 305-311.

491 KORZENSZKY Miklós Richárd. *A « Szent ember» és az aszketikus irodalmi hagyomány.* Vigilia 45 (1980) 311-317.
Traduction : L'« Homme saint» et la tradition de la littérature ascétique.

492 PÁSKÁNDI Géza. *Meditáció Faludi Ferenc emlékére.* Kritika (1979) 12, 21.
Traduction : Méditation à la mémoire de F. F.

493 SZÖRÉNYI László. *Ferenc Faludis literarische Bedeutung.* Burgenländische Heimatblätter 41 (1979) 168-180.

494 VÖRÖS Imre. *Faludi Ferenc eklogái.* Irodalomtörténet 61 (1979) 849-865.

495 VOLLY István. *Faludi bőjti éneke.* Vigilia 45 (1980) 344-345.
Traduction : Chant de carême de Faludi.

Favre B. Pierre 1506-1546.

« *Confessioni* » *di Pietro Favre (1506-1546) primo compagno di S. Ignazio.* Studio e traduzione di Giuseppe MELLINATO S.I. Roma (Pro sanctitate) 1980 8° 472.

O'LEARY Brian S.I. *The psychological and the spiritual in the person of Bl. Peter Favre.* Recherches ignatiennes 5 (1978) 11, 12.

Ferrua Antonio, né en 1901.

RIZZO Francesco Paolo S.I. *Le iscrizioni di Roma cristiana antica : Un legame vitale con il presente.* Civiltà cattolica (1980) 4, 467-471.

A propos du septième volume de son ouvrage monumental : Inscriptiones christianae urbis Romae.

Fessard Gaston 1897-1978.

Voir n° 109 117.

SALLERON L. - MADIRAN J. *L'appel posthume du P. Fessard.* Itinéraire 237 (1979) 26-39.

Fiocchi Ambrogio Mario 1882-1959.

VIGOTTI G. *P. Ambrogio Mario Fiocchi. Profilo biografico.* Fermentum (1979) 3, 6-15.

Fleerackers Emiel 1877-1948.

FLEERACKERS Emiel. *Humor en hart. Bij het eeuwfeest van Emiel Fleerackers 1877-1977.* Een bloemlezing met inleiding en verklaringen onder redactie van Emiel JANSSEN S.I. en Johan FLEERACKERS. Antwerpen-Amsterdam (Nederlandsche Boekhandel) 1977 8° 158.

Sur l'auteur et son œuvre voir : Ter inleiding, 8-22.

Fonseca Pedro da 1528-1599.

COXITO Amândio A. *Mêtodo e ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses.* Revista portuguesa de filosofia 36 (1980) 88-107.

LA GRANJA Agustín de. *Un documento inédito contra las comedias en el siglo XVI : Los «Fundamentos» del Pedro de Fonseca.* Dans : *Homenaje a Camoens* (Granada, Universidad de Granada 1980) 173-194.

Foucquet Jean-François 1665-1741, jésuite jusqu'en 1722.

WITEK John W. S.I. *Jean-François Foucquet et les livres chinois de la Bibliothèque Royale.* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 145-171.

Franca Leonel 1893-1948.

MAIA Pedro Américo S.I. *O P. Leonel Franca e a Universidade Católica no Brasil.* São Luís 24 (1978) 3-32.

Fridvaldszky János 1730-1784.

CSETRI Alexis. *Debuts de la science agricole en Transylvanie. János Fridvaldszky.* Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale 9 (1978) 229-254.

Galler Maximilian 1669-1750.

RICUPERATI Giuseppe. *Una difesa dell'autonomia e della libertà della scienza. Il parere di Pietro Giannone intorno alla censura del gesuita Massimiliano Galler sul libro del medico Johann Paul Ganser.* Dans : *Pietro Giannone e il suo tempo.* I (Napoli, Jovene 1980) 367-413.

Ganne Pierre 1904-1979.

508 FRAISSE Lucien S.I. *Pierre Ganne, 1904-1979*. Bulletin des Facultés catholiques de Lyon 58 (1980) 15-16.

Ginneken Jacques van 1877-1945.

509 HAERINGEN C. B. van. *Herdenking van J. J. A. van Ginneken*. Dans : *Gramarie. Keur uit het werk van zijn hoogleraarstijd*. 2e druk (Utrecht, HES Publishers 1979) 11-19.

510 NOORDEGRAAF J. *Jac. van Ginneken en de signifische beweging*. Dans : *Was ik er ooit eerder ? Een bundel opstellen aangeboden aan H. A. Wage* ('s-Gravenhage, Uitgeverij BZZTOH 1980) 42-61.

Giuglaris Luigi 1607-1653.

511 GRIECO Maria. *Gli « Elogi» di Luigi Giuglaris*. Rivista di storia e letteratura religiosa 15 (1979) 372-396.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

512 AMADEI Giuseppe - MARANI Ercolano. *I ritratti gonzagheschi della collezione di Ambras*. 2a edizione. Mantova (Banca Agricola Mantovana) 1980 4o 284.
Voir : Luigi il santo, 179-180.

González de Santa Cruz B. Roque 1576-1628.

513 KERKHOFS Jan S.I. *Roque González de Santa Cruz (1576-1628). Tod für die Reduktionen der Jesuiten in Paraguay*. Dans : *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika* (Mainz, M. Grünewald 1980) 48-52.

Gracián Baltasar 1601-1658.
Voir no 69.

514 CASTELLANI Leonardo. *Baltasar Gracián*. Verbo 188 (1978) 37-52.

515 FORASTIERI BRASCHI Eduardo. *Baltasar Gracián y el « Theatrum mundi»*. Dans : *Actas del V Congreso internacional de hispanistas*. I (Burdeos 1977) 393-400.

516 GONZÁLEZ OLLÉ Fernando. *Forma literaria y contenido doctrinal a propósito de la interpretación de « El Criticón» (I, X)*. Estudios sobre literatura y arte 2 (1979) 109-138.

517 GRACIÁN Baltasar. *El Criticón*. Edición de Santos ALONSO. Madrid (Ediciones Cátedra) 1980 12o 816. (= Colección « Letras hispánicas»).

518 GRACIÁN Baltasar. *El Discreto. - El Criticón. - El Héroe*. Introducción de Isabel C. TARÁN. México (Porrúa) 1977 8o 400. (= Sepan cuantos 315).

519 GUARDIOLA ALCOVER Conrado. *Baltasar Gracián. Recuento de una vida*. Zaragoza (Librería General) 1980 8o 192. (= Colección Aragón 49).

520 JIMÉNEZ LOSANTOS Federico. *Todo lo contrario (I) : Gracián*. Diwan 8-9 (1980) 81-87.

521 PERIÑÁN Blanca. *Lenguaje agudo entre Gracián y Freud*. Studi ispanici (1977) 69-94.

522 WILMAT Karl Dean. *The philosophy of education of Baltasar Gracián.* University of Kansas, Lawrence 1979 346.
Résumé : Diss. Abstracts A 40 (1979-80) 4470.

Graffin François, né en 1905.

523 *Bibliographie du R. P. François Graffin S.I.* Parole d'Orient 6-7 (1975-1976) XI-XVI.

Grande Rutilio 1928-1977.
Voir n° 359.

524 CARRANZA Salvador S.I. *Padre Rutilio Grande, Blutzeuge für die Evangelisation des Volkes in El Salvador.* Dans : *Christenverfolgung in Südamerika* (Freiburg, Herder 1980) 48-54.

Hay John 1546-1607.
Voir n° 214.

525 DAROWSKI Roman S.I. *John Hay S.I. and the origins of philosophy in Lithuania.* Innes Review 31 (1980) 7-15.

Heras Henry 1888-1955.

526 BASHAM A. L. *Tribute to Father Heras.* Indica 17 (1980) 1-2.

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.
Voir n° 177.

527 DELGADO Feliciano. *Ante la reedición de su obra. El método lingüístico de Hervás y Panduro.* Razón y fe 201 (1980) 386-392.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

528 ALLSOPP Michael E. *Hopkins' « The wreck of the Deutschland », 28, 29.* Explicator 38 (1979-80) Spring, 34-45.

529 ALLSOPP Michael E. *The meaning of human life in the writings of Gerard Manley Hopkins S.I. (1844-1889).* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Typis P.U.G.) 1980 8° 76.

530 BREMER Rudy. « *Where art thou friend, whom I shall never see* ». Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 9-14.

531 BUMP Jerome. *Providence, « The wreck of the Deutschland » and a new Hopkins letter.* Renascence 31 (1978-79) 195-204.

532 FOLTZ William D. *Hopkins' Greek fire.* Victorian Poetry 18 (1980) 23-34.

533 GALLET R. *Hopkins en France.* International Hopkins Association Monograph Series 1 (1980) 51-68.

534 HAFEZI F. V. *Hopkins's method of composition.* Month 241 (1980) 131-135 165-169.

535 HOPKINS Gerard Manley. *Grandeur de Dieu et autres poèmes.* Traduit par Jean MAMBRINO S.I. Paris (Granit) 1980 8° 112.

536 LINARES MEGÍAS Manuel S.I. *Camino de perfección de Gerard M. Hopkins (1844-1889).* Manresa 52 (1980) 319-350.

537 LOOMIS Jeffrey B. *Chatter with a just Lord : Hopkins' final sonnets of quiescent terror.* Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 47-64.

538 LOOMIS Jeffrey Bruce. « *Oh, air, pride, plume, ... buckle*»: *The aesthetic, the religious and the spiritually humble in Hopkins and Huysmans.* University of North Carolina at Chapel Hill 1980 149.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 1581.

539 LYNCH Joseph Anthony. *The prosodic practice of Gerard Manley Hopkins with emphasis on the sonnets.* Catholic University of America, Washington 1979 269.
Résumé : Diss. Abstracts A 40 (1979-80) 4607-4608.

540 MILWARD Peter S.I. *Spring and Fall, 1980.* Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 29-32.

541 NOPPEN Leo M. van. *The critical reception of Gerard Manley Hopkins in the Netherlands and Flanders 1908-1979.* International Hopkins Association Monograph Series 1 (1980) 3-50.

542 PARKER Ivol G. *The poetic theory of Gerard Manley Hopkins.* University of Louisville 1979 177.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 682.

543 PATTERSON Margaret C. *Enter Hopkins, laughing.* Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 33-36.

544 ROBERTS Gerald. « *England's fame's fond lover*». *The toryism of Gerard Manley Hopkins.* Studies 69 (1980) 129-136.

545 ROSENBURG B. J. *Hopkins : A note on scansion.* Cambridge Quarterly 8 (1979) 230-235.

546 SENČÍK Štefan S.I. *Gerard Manley Hopkins S.I. (1844-1889).* Posol 3 (1976) 167-169. — Réédition dans son : *O tých, čo hľadali a našli Boha* (Cambridge, Ont., Slovenski jezuiti 1980) 95-99.
Traduction : Ceux qui ont cherché et trouvé Dieu.

547 SHIMANE Kunio. *The sonnet of* « *Endeavour*» : « *Thou art indeed just, Lord, ...*» Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 65-82.

548 SPRINKLER Michael. *Gerard Manley Hopkins on the origin of language.* Journal of the History of Ideas 41 (1980) 113-131.

549 SWINDEN Patrick. *Gerard Manley Hopkins :* « *The starlight night*». Critical Quarterly 21 (1979) Summer, 57-60.

550 THOMAS Alfred S.I. *G. M. Hopkins and Remembrance and expectation : A mistaken attribution.* Notes and Queries 26 (1979) 326.

551 TYSDAHL B. J. *A note on Hopkins's* « *Goldengrove*». English Studies 60 (1979) 192-194.

552 TZOUGROS Penelope. « *The selfless self of self*» *in Hopkins' Two beautiful young people.* Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 5-8.

553 WHITE Norman. *Saint Gerard Manley Hopkins ?* Yale Review 69 (1979-80) 473-480.

554 ZANIELLO Thomas A. *Hopkins'* « *Eurydice*» *and a Victorian meteorological report.* American Notes and Queries 17 (1979) 89-90.

555 ZANIELLO Thomas A. *The scientific background of Hopkins' « Loss of the Eurydice» : Two documents.* Hopkins Quarterly 7 (1980-81) 15-28.

Hurtado Alberto 1901-1952.

556 LAVÍN E., Álvaro S.I. *Padre Hurtado, apóstol de Jesucristo. Lo dicho despuês de su muerte.* Santiago de Chile (Impr. y Edit. Cergnar) 1980 8° 478.

557 LAVÍN E., Álvaro S.I. *Padre Hurtado, apóstol de Jesucristo. Su enfermedad y muerte.* Santiago de Chile (Impr. y Edit. Cergnar) 1980 8° 104.

Hurtado de Mendoza Pedro 1578-1651.

558 CARUSO Ester. *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella scolastica del Seicento.* Firenze (Nuova Italia) 1980 8° x-126. (= Pubblicazioni del « Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza» I 15).

Izquierdo Sebastián 1601-1681.

559 FUENTES HERREROS José Luis. *El arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del Pharus scientiarum (1659).* Salamanca (Ediciones del Universidad) 1980 8° 36.

560 FUENTES HERREROS José Luis. *Filosofía y teología en la segunda mitad del siglo XVII. Aproximación al pensamiento de Sebastián Izquierdo (1601-81).* Revista española de teología 39-40 (1979-1980) 243-268.

Kasui Petrus 1587-1639.

561 ENDŌ Shūsaku. *Jū to jūjika.* Tokyo (Chūō kōronsha) 1979 8° 230.
Traduction : Fusil et croix. — Une biographie de P. Kasui.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

562 KELLY Annamaria. *Kino alla conquista dell'America.* In collaborazione con Ernest J. BURRUS S.I. Tucson (Southwestern Mission Research Center) 1980 8° VIII-136.

Kircher Athanasius 1602-1680.

563 PASTINE Dino. *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico.* Bollettino del Centro di studi vichiani 10 (1980) 150-167.

Klein Jan 1556-1601.

564 DAROWSKI Roman S.I. *Jan Klein S.I. (1556-1601), wykładowca filozofii w Poznaniu.* Studia philosophiae christianae 16 (1980) 2, 145-160.
Traduction : J. K., professeur de la philosophie à Poznan.

Kochański Adam 1631-1700.

565 GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Kochański and the Jesuits.* Organon 14 (1978) 51-59.

Kögler Ignaz 1680-1746.

Voir n° 356.

566 RECHENBERGER Klaus. *Ignaz Kögler und die Astronomie am Pekinger Hof.* Dans : *Ignaz-Kögler-Gymnasium Landsberg a. Lech* (Landsberg 1980) 26-38.

La Colombière B. Claude 1641-1682.

567 IGARTUA Juan Manuel S.I. *Escritos espirituales del beato Claudio de la Colombière S.I.* Bilbao (Mensajero) 1979 8° 430.

Lacunza Manuel de 1731-1801.

568 GÓNGORA Mario. *La obra de Lacunza en la lucha contra el « espíritu del siglo» en Europa, 1770-1830.* Historia 15 (1980) 7-65.

Laimbeckhoven Gottfried X. von 1707-1787.

569 TEIXEIRA Manuel. *Um bispo do padroado quase desconhecido.* Boletim eclesiástico da diocese de Macau 77 (1979) 194-197.

Lamalle Edmond, né en 1900.

570 BOTTEREAU Georges S.I. *Le Père Edmond Lamalle S.I.* AHSI 49 (1980) 7-8.

571 GRAMATOWSKI Wiktor S.I. *Bibliographie [du P. Edmond Lamalle].* AHSI 49 (1980) 9-19.

Lana Terzi Francesco 1631-1687.

Voir n° 189.

572 BATTISTINI Andrea. *Uno scienziato creatore di miti letterari : Francesco Lana Terzi.* Dans : *Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana* (Palermo, Manfredi 1978) 529-538.

573 BUSACCHI Vincenzo. *Il problema sociale dei ciechi e della loro istruzione. Da G. Cardano (1501-1576) a Padre F. Lana-Terzi (1631-1687) a L. Braille (1809-1852).* Bullettino delle scienze mediche 148 (1976) 177-193.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 47 (1978) n° 722, augmenté d'un portrait du P. Lana-Terzi.

574 LANA TERZI Francesco. *Prodromo all'arte maestra.* A cura di Andrea BATTISTINI. Milano (Longanesi) 1977 8° 274.

575 VASOLI Cesare. *Sperimentalismo e tradizione negli « schemi » enciclopedici di uno scienziato gesuita del Seicento.* Critica storica 17 (1980) 101-127.

Ledesma Diego de 1519-1575.

576 KÖNIG-NORDHOFF Ursula. *Die Christus-Vision des P. Diego Ledesma S.I. Zu einer Zeichnung des Matthias Kager aus dem Bereich der Stortaikonographie.* AHSI 49 (1980) 311-322.

Leite Serafim 1890-1969.

577 PAIXÃO Vítor Braga. *Elogios do Pe. Serafim Leite e do Dr. Ruben Leitão.* Lisboa (Academia Portuguesa da história) 1979 8° 62.

Voir : Serafim Leite, 17-28.

Léon-Dufour Xavier, né en 1912.

578 ARRIGHI Renza. *Xavier Léon-Dufour S.I. Publications (1937-1979).* Paris (Centre Sèvres) [1980] 8° 28.

Lievens Constant 1856-1893.

579 *Constant Lievens, 1856-1893, jezuïet-missionaris, bevrijder van een volk.* Brussel (Vlaamse Jezuïeten) 1979 8° 44.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

580 ROTONDI Virginio S.I. *Padre Riccardo Lombardi. Una vita conquistata da Cristo.* Civiltà cattolica (1980) 1, 220-236. — Réédition : Castelgandolfo (Movimento Oasi) 1980 8° 48.

581 *Verný prorockej inšpirácii i Cirkvi. Pamiatke P. Riccarda Lombardiho (29.3.1908 - 14.12.1979).* Echo 21 (1980) 54-62.
Traduction: Fidèle à l'inspiration prophétique et à l'Église. A la mémoire de R.L.

Lonergan Bernard, né en 1904.

582 ALLEN Christine. *Ideology separates while the heart binds : Response to Lonergan's « Prolegomena».* Studies in Religion 9 (1980) 21-24.

583 BRAXTON Edward K. *Bernard Lonergan and black theology.* Dans : *Civilisation noire et Église catholique* (Paris, Présence africaine - Abidjan, Nouvelles éditions africaines 1978) 403-417.

584 CONN Walter E. *The subject in theological language and method : An essay on the thought of Dallas High and Bernard Lonergan.* Divus Thomas 83 (1980) 105-129.

585 CROWE Frederick E. S.I. *The Lonergan enterprise.* Cambridge, Ma. (Cowley Publication) 1980 8° XXII-122.

586 CROWE Frederick E. S.I. *Method in theology : An Organon for our time.* Milwaukee, Wisc. (Marquette University) 1980 12° IV-66. (= The 1980 Pere Marquette Theology Lecture).

587 FISCHER Kathleen. *Religious experience in Lonergan and Whitehead.* Religious Studies 16 (1980) 69-79.

588 GILBERT André et ROY Louis. *La structure éthique de la conversion religieuse d'après B. Lonergan.* Science et esprit 32 (1980) 347-360.

589 LAWRENCE Frederick. *Gadamer and Lonergan : A dialectical comparison.* International Philosophical Quarterly 20 (1980) 25-47.

590 McKINNEY Ronald Harold. *The role of dialectic in the thought of Bernard Lonergan.* Fordham University, New York 1980 287.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 1082.

591 MATHEWS William. *Theology as collaborative wonder. A portrait of the work of Bernard Lonergan S.I.* Expository Times 91 (1979-80) 172-176.

592 MORFÍN Luis. S.I. *Du dépassement comme devoir quotidien. Les 75 ans de Bernard F. Lonergan.* Relations 40 (1980) 39.

593 ŐRSY Ladislas S.I. *Lonergan's cognitional theory and foundational issues in Canon law. Method, philosophy and law, theology and Canon law.* Studia canonica 13 (1979) 177-243.

594 PRICE James Robertson. *Conversion and the doctrine of grace in Bernard Lonergan and John Climacus.* Anglican Theological Review 62 (1980) 338-362.

595 ROBERTSON John C. Jr. *A religion as particular and universal : Response to Lonergan's « Prolegomena».* Studies in Religion 9 (1980) 17-19.

596 SHAWEL Stephen S. C.SS.R. *Včennja otca Bernarda Lonergana T.I. pro Boga u twori Insight.* Logos 29 (1978) 97-119.
Traduction : L'enseignement du P. Bernard Lonergan sur Dieu dans son ouvrage Insight.

597 SMITH Marc. *Religious experience and Bernard Lonergan.* Philosophy Today 23 (1979) 359-366.

Lubac Henri de, né en 1896.
Voir nº 132 138 140.

598 CHANTRAINE Georges S.I. *Un testimone del nostro tempo : Henri de Lubac.* Communio 52 (1980) 97-108.

599 CIOLA Nicola. *Paradosso e mistero in Henri de Lubac.* Roma (Pontificia Università Lateranense) 1980 8º XVIII-248.

600 FIGURA Michael. *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac.* Einsiedeln (Johannes Verlag) 1979 8º 420. (Sammlung Horizonte N.F. 13).

601 KRELING G. P. O.P. *Notities bij de Lubac's Surnaturel.* Dans : *Het Goddelijk geheim. Theologisch werk van ...* (Kampen, J. H. Kok 1979) 318-328.

602 MONDIN Battista. *I nuovi padri della Chiesa : Henri de Lubac.* Città di vita 35 (1980) 177-185.

603 SALES Michel S.I. *Travaux du Père de Lubac.* Dans : H. de LUBAC *Petite catéchèse sur nature et grace* (Paris, Fayard 1980) 213-222.

604 WELENC Stanisław. *Rozwój wiary a katolickość objawienia według H. de Lubaca.* Studia theologica varsaviensia 18 (1980) 1, 51-71.
Résumé : Le développement de la foi et la catholicité de la révélation d'après H. de Lubac, 71.

McNally Robert Edwin 1917-1977.

605 KELLY Joseph F. *Robert Edwin McNally (1917-1977).* Milltown Studies 2 (1978) 70-73.
A bibliography of the works of Robert E. McNally S.I., 71-73.

Magalhães Gabriel de 1610-1677.

606 PIH Irène. *Le Père Gabriel de Magalhães, un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle.* Paris (Fundação Calouste Gulbenkian) 1979 8º x-386. (= Cultura medieval e moderna 14).
CR. Brotéria 111 (1980) 220-221 (I. Ribeiro).

Mailla Joseph Moyriac de 1669-1748.

607 MILSKY (Mme). *Les souscripteurs de « L'histoire générale de la Chine » du P. de Mailla : aperçus du milieu sinophile français.* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 101-123.

Malagrida Gabriele 1689-1761.

608 CERETTI Olga. *Gabriele Malagrida, l'apostolo gesuita morto sul rogo. Riuscí a domare tribú selvagge, ma non la Santa Inquisizione.* Historia (1979) settembre, 102-106.

Maréchal Joseph 1878-1945.
Voir n° 348.

609 DARÓS William R. *Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento según J. Maréchal.* Pensamiento 36 (1980) 401-423.

610 JAVAUX J. S.I. *Prouver Dieu ? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal.* Nouvelle revue théologique 102 (1980) 364-385.

611 KRISTO Jure. *Human cognition and mystical knowledge : Joseph Maréchal's analysis of mystical experience.* Mélanges de science religieuse 37 (1980) 53-73.

612 KRISTO Jure. *Joseph Maréchal's approach to mysticism: Methodological issues in reading a mystical text.* University of Notre Dame 1979 334.
Résumé : Diss. Abstracts A 40 (1979-80) 2132-2133.

613 LOPE DÍAZ R. C. D. de. *Ángel Amor Ruibal versus Joseph Maréchal.* Revista de filosofía 38 (1979) 207-220.

614 SAVIGNANO Armando. *Joseph Maréchal filosofo della religione.* Perugia (Editrice Benucci) 1978 8° 622. (= Religione e filosofia 7).

Martini Martino 1614-1661.

615 MA Yung. *Han-hsüeh-chia ti hsien-ch'ü Ma-ehr-ti-ni.* Li-shih Yenchiu (1980) 6, 153-168.
Traduction : Martini, pionnier européen de la sinologie moderne.

Massimo Massimiliano 1849-1911.

616 MASSARUTI Giuseppe S.I. *P. Massimiliano Massimo S.I.* Dans : *Centenario Istituto* (n° 194) 21-24.

Mayer Rupert 1876-1945.

617 KOERBLING Anton S.I. *Pater Rupert Mayer.* Überarbeitet und ergänzt von Paul RIESTERER S.I. 3. Auflage. München-Zürich (Schnell und Steiner) 1980 8° 166.

618 *Mein Kreuz will ich tragen.* Texte des Predigers von St. Michael. Ausgewählt von Paul LÖCHER. Ostfildern (Schwabenverlag) 1980 12° 136.

619 SANDFUCHS Wilhelm. *Rupert Mayer. Leuchtfeuer der Hoffnung.* Dans : *Deutsche Glaubenszeugen* (Freiburg, Herder 1980) 109-113.

Medeiros Roberto Saboia de 1905-1955.

620 SOUZA José Coelho de S.I. *P. Roberto Saboia de Medeiros S.I., apóstolo da ação social, no 25° aniversário de seu falecimento.* São Paulo (Edições Loyola) 1980 8° 222.

Ménestrier Claude-François 1631-1705.
Voir n° 348.

621 HEPP Noémi. *Entre le siècle de l'honnête homme et le siècle du philosophe : la « Bibliothèque curieuse et instructive» du P. Ménestrier.* Revue française d'histoire du livre 48 (1979) 737-746.

Meurs Bernard van 1835-1915.

622 BARTEN Jan S.I. *Honderd jaar « Kriekende Kriekske».* Numaga 27 (1980) 23-28.

Miedes Francisco 1622-1674.

623 JACOBS Hubert S.I. *Father Francisco Miedes discovers the Caroline Islands befor they are discovered.* AHSI 49 (1980) 393-416.

Mitchell John Hudson 1918-1975.

624 LAHIFF Bartholomew S.I. *Hudson Mitchell S.I.* [Manila 1980] 8° 52.

Molina Luis de 1535-1600.

Voir n° 135.

625 MOLINA Luis de S.I. *De fide. Comentarios a la II.II, q. 1-16.* Edición y notas por Mariano PRADOS S.I. y Eduardo MOORE S.I. Archivo teológico granadino 43 (1980) 191-308.

Cf. AHSI 49 (1980) n° 755.

Morawski Marian Ignacy 1845-1901.

Voir n° 352.

626 HOCHFELDOWA Anna - SKARGA Barbara. *Filozofia i myśl spoleczna w latach 1865-1895.* II. Wybrały, opracowały, przypisami opatrzyły ... Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1980 8° 650.

Traduction : La philosophie et la pensée sociale polonaise dans les années 1865-1895.

Voir : Marian Morawski (1845-1901), 289-321.

Nadal Jerónimo 1507-1580.

Voir n° 21 30 33 37.

627 BARAGLI Enrico S.I. *Jerónimo Nadal e le sue « imagines ».* Civiltà cattolica (1980) 3, 150-154.

A propos du n° 629.

628 CANTIN Roger S.I. *L'élection de Jérome Nadal. Des ténèbres jaillit la lumière.* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 263-273.

629 NATALE Girolamo. *Illustrazione del Vangelo (Evangelicae historiae imagines). Con 153 tavole di ... (Anversa 1596).* Roma (E. Pozzi) 1980 f°.

Naumann Viktor Maria 1898-1980.

630 CORETH E. S.I. *P. Viktor Maria Naumann S.I.* Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980) 230.

Nell-Breuning Oswald von, né en 1890.

631 BÜCHELE Herwig S.I. *Chenu O.P. und Nell-Breuning S.I. : ihr Beitrag zur Soziallehre.* Orientierung 44 (1980) 58-60.

632 BÜCHELE Herwig S.I. *Zu Person und Werk von P. Oswald von Nell-Breuning.* Korrespondenzblatt des Canisianums 114 (1980-81) 1, 7-10.

633 *Oswald von Nell-Breuning S.I. Dokumentation der Ansprachen beim 90. Geburtstag des Wissenschaftlers, Priesters und Ordensmannes am 8. März 1980 in Köln.* Bonn (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 1980 8° 50. (= Arbeitshilfen 18).

634 *P. Oswald von Nell-Breuning, zum 90. Geburtstag am 9. März 1980.* Dokumentation aus der Norddeutschen Provinz. Köln 1980 4° 66.

635 SCHWADERLAPP Werner. *Eigentum und Arbeit bei Oswald von Nell-Breuning. Praxisorientierte Theorie, rekonstruiert und reflektiert in anthropologischer Absicht.* Düsseldorf (Patmos Verlag) 1980 8° 182.

Némethi Jakab 1573-1644.

636 HOLL Béla. *Ferenczffy Lőrinc, egy magyar könyvkiadó a XVII. században.* Budapest (Magyar Helikon) 1980 8° 222-[34].
Voir : Némethi Jakab és a typus ferenczffyanus utóélete, 170-187.
Traduction : L. F., un éditeur hongrois au XVIIe siècle. — Voir : J. N. et la vie posthume du typus ferenczffyanus.

Nevares Sisinio 1878-1946.

637 GINER DE GRADO Carlos. *Sisinio Nevares (1878-1946) : un doctrinario del catolicismo social español.* Revista de fomento social 34 (1979) 313-327.

638 GINER DE GRADO Carlos. *El solidarismo en el pensamiento de Sisinio Nevares.* Estudios eclesiásticos 55 (1980) 369-382.

Nicolai Laurentius 1538-1622.
Voir n° 222.

639 *Epistolarum commercium P. Laurentii Nicolai Norvegi S.I. aliaque quaedam scripta de manu eius.* Typis mandatum cura Johs. J. DUIN et Oskar GARSTEIN. Oslo (St. Olavs Forlag) 1980, 8° XIV-432. (= Norvegia sacra 23).

Ogilvie S. John 1579-1615.

640 DILWORTH Mark - FISHER Joseph. *St. John Ogilvie S.I. 1579-1615. An illustrated history of his life, martyrdom and canonisation.* Glasgow (Third Eye Centre) 1979 8° 64.
St. John Ogilvie. A bibliography, 61-64.

Palau Gabriel 1863-1939.

641 ÁLVAREZ BOLADO Alfonso S.I. - ALEMANY BRIZ José J. S.I. *Gabriel Palau S.I. y la Acción Social Popular. Correspondencia inédita (1913-1916).* Miscelánea Comillas 72 (1980) 123-178.

Pardies Ignace Gaston 1636-1673.

642 CHEVROTON D. *La querelle de l'âme des bêtes. Une entrave à la naissance de la psychologie animale ou une incitation à la recherche de nouveaux points de vue ?* Histoire et nature 12-13 (1978) 43-82.
La querelle est déclenchée en 1672 par le « Discours de la connoissance des bestes » du P. Pardies.

Parrenin Dominique 1665-1741.

643 GROVER Yvonne. *La correspondance scientifique du P. Dominique Parrenin (1665-1741).* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 83-99.

Pázmány Péter 1570-1637.

644 BENDA Kálmán. *Pázmány Péter politikai pályakezdése.* Vigilia 43 (1978) 225-229 ; aussi dans : A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei 31 (1979) 273-280.
Traduction : Les débuts du rôle politique de Pierre Pázmány.

645 HARGITTAY Emil. *Balásfi Tamás és Pázmány Péter politikai nézetei.* Irodalomtörténet 62 (1980) 134-147.
Traduction : Les convinctions politiques de Thomas B. et Pierre P.

Pereda Julián 1842-?, jésuite jusqu'en 1891.

646 CUENCA TORIBIO José M. *Unas memorias eclesiásticas de los tiempos de la restauración. El diario del ex jesuita P. Pereda.* Boletín de la Real Academia sevillana de buenas letras 8 (1980) 81-127.

Perrone Giovanni 1794-1876.

647 SCHADT Herman H. *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert.* Freiburg (Herder) 1980 8° XLVIII-622. (= Römische Quartalschrift, 37. Supplementheft).
Voir : Perrone als Gutachter im Hermesprozeß : eine Legende, 120-126 ; Perrones Bericht über die römischen Theologen, 140-143.

Pesch Heinrich 1854-1926.

648 MAZUREK F. J. *Die Konception des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch.* Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 21 (1980) 73-98.

649 MUELLER Franz. H. *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre.* Köln (J. P. Bachem) 1980 8° 220.

650 RUHNAU Clemens. *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs.* Paderborn (F. Schöningh) 1980 8° 494. (= Abhandlungen zur Sozialethik 18).

Petit Pierre 1617-1687.

651 LUDWIG Walter. *De aliquot carminibus de caf(f)eae vel theae laude conscriptis.* Vox latina 13 (1977) 201-209.
Extraits, avec introduction, de l'« Epos de vi et praestantia Thiae Sinensis », du P. Pierre Petit.

Possevino Antonio 1533-1611.

652 SCADUTO Mario S.I. *L'immagine della Moscovia in Occidente (sec. XVI-XVII).* Dans : *XVe Congrès international des sciences historiques. Rapports.* II (Bucarest 1980) 249-257.
Surtout d'après les écrits de Possevino.

653 SCADUTO Mario S.I. *La missione del nunzio. Due memoriali di Possevino ambasciatore, 1581, 1582.* AHSI 49 (1980) 135-160.

Pozzo Andrea 1642-1709.

654 DE FEO Vittorio. *L'architettura immaginata di Andrea Pozzo gesuita.* Rassegna di architettura e urbanistica 16 (1980) 79-109.

655 KOWALCZYK J. *Andrea Pozzo e il tardo barocco in Polonia.* Dans : *Barocco fra Italia e Polonia* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1977) 101-110.

Puccierini Pietro Paolo c.1602-1662.

656 MARGARUCCI ITALIANI Bianca Maria. *Malaria, china-china e P. P. Puccierini « spetiale del Collegio Romano ».* Dans : *Seicento e Settecento nel Lazio* (Roma, Gruppo culturale di Roma e del Lazio 1980) 75-88.

Rahner Karl, né en 1904.
Voir n° 132 134 138-140.

657 BACIK James J. *Apologetics and the eclipse of mystery : Mystagogy according to Karl Rahner.* Notre Dame, Ind. (University of Notre Dame Press) 1980 8° 166.

658 CARMODY Denise Lardner and CARMODY John Tully. *Christology in Karl Rahner's evolutionary world view.* Religion in Life 49 (1980) 195-210.

659 DOUD Robert E. *Sensibility in Rahner and Merleau-Ponty.* Thomist 44 (1980) 372-389.

660 EDWARDS James Denis. *The dynamism in faith : The interaction between experience of God and explicit faith. A comparative study of the mystical theology of John of the Cross and the transcendental theology of Karl Rahner.* Catholic University of America, Washington 1980 564.
Résumé : Diss. Abstracts A 40 (1979-80) 4638.

661 GIROTTO Bruna. *Applicazioni teologiche dell'ontologia di K. Rahner.* Filosofia 31 (1980) 89-110.

662 INTERDONATO Francisco S.I. « *Curso fundamental sobre la fe : Introducción al concepto de cristianismo* » *de Karl Rahner.* Revista teológica limense 13 (1979) 115-120.

663 KASPER Walter. *Karl Rahner - theologian in an age of brokenness.* Theology Digest 28 (1980) 203-207.
Cf. AHSI 49 (1980) nº 824.

664 KERN Walter S.I. « *Außerhalb der Kirche kein Heil* ». Dans : *Disput um Jesus und um Kirche* (Innsbruck, Tyrolia 1980) 88-112.
Voir : Karl Rahner, 106-108. — Réédition de l'étude signalée dans AHSI 49 (1980) nº 825.

665 KERN Walter S.I. *Zu Karl Rahner : « Grundkurs des Glaubens ».* Dans : *Disput um Jesus und um Kirche* (Innsbruck, Tyrolia 1980) 59-72.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 47 (1978) nº 819.

666 KERR Fergus O.P. *Rahner's Grundkurs revisited.* New Blackfriars 61 (1980) 148-157. — *Rahner's Grundkurs revisited once again.* 438-442.

667 KRAMM Thomas. *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Übersicht über eine Arbeit zur Theologie Karl Rahners.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 63 (1979) 214-219.
A propos de l'ouvrage signalé dans AHSI 48 (1979) nº 695.

668 KRESS Robert. *Karl Rahner, theologian for priests.* Priest 35 (1979) November, 14-16.

669 LASH Nicholas. *Karl Rahner och mysteriet.* Signum 6 (1980) 14-17.

670 MARUCCI Corrado S.I. *Una introduzione ai problemi della fede. Note sull'ultimo libro di K. Rahner.* Aggiornamenti sociali 28 (1977) 559-568.
Uma introdução aos problemas de fé. Notas sobre o último livro de Karl Rahner. Atualização 8 (1977) 527-540.

671 MASSON Robert. *Beyond Nygren and Rahner : An alternative to Tracy* Heythrop Journal 21 (1980) 260-287.

672 MASSON Robert. *Can Rahner bridge the linguistic divide ?* Horizons 6 (1979) 219-239.

673 MENGUS Raymond. *Méthode transcendentale et révélation historique.* Nouvelle revue théologique 102 (1980) 22-34.
Analyse le concept de transcendental chez K. Rahner.

674 MEYNELL Hugo. *Rahner's Grundkurs.* New Blackfriars 61 (1980) 77-89.

675 MONDIN Battista. *I nuovi padri della Chiesa: Karl Rahner.* Città di vita 35 (1980) 107-118.

676 NEUMANN Karl. *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner.* Freiburg (Herder) 1980 8° 432. (= Freiburger theologische Studien 118).

677 O'DONOVAN Leo J. S.I. *A world of grace. An introduction to the themes and foundations of Karl Rahner's theology.* Edited by ... New York (Seabury Press) 1980 8° XVI-198.
DYCH William V. S.I. *Theology in a new key*, 1-16.
CARR Anne R. *Starting with the human*, 17-30.
BUCKLEY Michael J. S.I. *Within the holy mystery*, 31-49.
McDERMOTT Brian O. S.I. *The bonds of freedom*, 50-63.
GALVIN John P. *The invitation of grace*, 64-75.
O'MEARA Thomas F. *A history of grace*, 76-91.
SCHINELLER J. Peter S.I. *Discovering Jesus Christ : A history we share*, 92-106.
HENTZ Otto H. S.I. *Anticipating Jesus Christ : An account of our hope*, 107-119.
FAHEY Michael A. S.I. *On being Christian - together*, 120-137.
CARMODY John. *The realism of Christian life*, 138-152.
THOMPSON William M. *The hope for humanity: Rahner's eschatology*, 153-168.
BRESNAHAN James F. S.I. *An ethic of faith*, 169-184.

678 RODRÍGUEZ MOLINERO José Luis. *La antropología filosófica de Karl Rahner.* Salamanca (Universidad Pontificia) 1979 8° 194.

679 RÖPER A. *Ist Gott ein Mann ? Ein Gespräch mit Karl Rahner.* Düsseldorf (Patmos Verlag) 1979 8° 102.

680 ROIG GIRONELLA Juan S.I. *La « experiencia trascendental » de Karl Rahner y el conocimiento filosófico de Dios.* Espíritu 28 (1979) 165-184.

681 SCHROFNER Erich. *Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff. Zwei Wege gegenwärtiger Gnadentheologie.* Geist und Leben 53 (1980) 266-280.

682 WEGER Karl-Heinz S.I. *Karl Rahner. An introduction to his theology.* New York (Seabury Press) 1980 8° VIII-200. — Autre édition: London (Burns and Oates) 1980.
Traduction du livre signalé dans AHSI 48 (1979) n° 717.

683 WESS Paul. *Wie kann der Mensch Gott erfahren ? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners.* Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980) 343-348.

Régis S. Jean-François 1597-1640.

684 GAUD Christine. *Jean-François Régis, du Languedoc au Vivarais.* La Louvesc (Mame - Maison St. Régis) 1980 8° 78 (= Sources de la foi).

Restrepo Félix 1887-1965.

685 PABÓN NÚÑEZ Lucio. *Félix Restrepo S.I., educador y humanista.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1979 8° 56.
Cf. AHSI 49 (1980) n° 888.

Ribadeneira Pedro de 1526-1611.

686 HERRÁN L. M. *San José en las vidas de Cristo y de María del siglo XVI.* Estudios josefinos 31 (1977) 447-475.
Voir : El « Flos sanctorum» del P. Ribadeneira (1599), 463-465.

687 RIBADENEYRA Pedro de. *Trattato della religione e delle virtú che il principe cristiano deve avere per governare e conservare i suoi stati contro ciò che insegnano Nicolò Machiavelli ed i politici di questo tempo, ovvero il principe cristiano.* Nota introduttiva di Paolo G. CAUCCI. Siena (Edizioni Cantagalli) 1978 8° 244 180. (= I classici cristiani 237-238).

Ribeiro Diogo 1561-1635.

688 RODRIGUES L. A. *Glimpses of the Konkani language at the turn of the 16th c. III. Konkani proverbs and idioms.* Boletim do Instituto Menezes Bragança 123 (1979) 93-114.
D'après un dictionnaire du P. D. Ribeiro.

Ricci Matteo 1552-1610.
Voir n° 309.

689 CARTIER Michel. *Aux origines de la politique des lumières. La Chine vue par Matteo Ricci.* Dans : *Actes du IIe Colloque international de sinologie* (Paris, Les belles lettres 1980) 39-50.

690 DUDINK Ad. *Een westerse godsdienst oostwaarts. Matteo Ricci en zijn introductie van het christendom in het China van de late Ming.* Doctoraalscriptie aan de Universiteit van Amsterdam 1979 4° 69-LIV.

691 GALLAGHER John S.I. *Matteo Ricci, apostle of China.* London (Catholic Truth Society) [1980] 12° 16.

692 PETIT Édouard S.I. *Bonze ou lettré ? Le Père Matthieu Ricci.* Chine-Madagascar (1979) juin-juillet, 5-8.

693 REGINA F. S.I. *Matteo Ricci e la missione cinese.* Societas 29 (1980) 38-44.

694 RULLI Giovanni S.I. *Per un rilancio degli studi ricciani.* Civiltà cattolica (1980) 3, 52-58.

695 SORGE Bartolomeo S.I. *Il Padre Matteo Ricci in Cina, pioniere di « mediazione culturale».* Civiltà cattolica (1980) 3, 32-46.

696 STÜRMER Ernst. *Vorstoß zum Drachenthron (Matteo Ricci).* Mödling (Steyler Verlag) 1978 8° 144. (= Missionare, die Geschichte machten).

Riccioli Giovanni B. 1598-1671.

697 GALLUZZI Paolo. *Galileo contro Copernico : Il dibattito sulla prova « galileiana» di G. B. Riccioli contro il moto della terra alla luce di nuovi documenti.* Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze 2 (1977) 87-148.

Robleda Olís 1909-1980.

698 [*R. P. Olís Robleda S.I.*] Periodica 69 (1980) 5-21.
Scripta, 9-21.

Rodríguez Alonso 1538-1616.

699 DONNELLY John Patrick S.I. *Alonso Rodríguez' «Ejercicio»: A neglected classic.* Sixteenth Century Journal 11 (1980) 2, 16-24.

Romano Giuseppe 1810-1878.

700 GIANNINO G. *Un illustre gesuita siciliano.* Societas 29 (1980) 50-52.

Ros Francisco 1557-1624.

701 BOXER C. R. *A note on the Portuguese translation by Francisco Ros S.I. of an Ola from the Samorin of Calicut to André Furtado de Mendoça (1599).* Mare Luso-Indicum 4 (1980) 89-93.

Rosa Luigi 1920-1980.

702 SALVINI Gian Paolo. *Ricordando Padre Luigi Rosa.* Diocesi di Milano (1980) 475-477.

Ruiz de Montoya Antonio 1585-1652.
Voir nº 289.

703 GONZÁLEZ DORADO Antonio S.I. *Ruiz de Montoya en las raíces del actual catolicismo popular.* Acción 12 (1980) agosto, 20-31.

704 TESCHAUER Carlos S.I. *Vida e obras do preclaro Pe. Ruiz de Montoya S.I., apóstolo do Guaíra e do Tape.* Apresentação, transcrição, correção e notas de Arthur RABUSKE S.I. São Leopoldo (Instituto Anchietano de Pequisas) 1980 8º 268. (= Pesquisas, História 19).

Saint-Jure Jean-Baptiste 1588-1657.

705 BOTTEREAU Georges S.I. *Jean-Baptiste Saint-Jure S.I. 1588-1657.* AHSI 49 (1980) 161-202.

Saint-Vincent Grégoire de 1584-1667.

706 VAN LOOY Herman. *Chronologie en analyse van de mathematische handschriften van G. a Sancto Vincentio (1584-1667).* Proefschrift aan de Katholieke Universiteit te Leuven 1979 4º XLVI-348. — Résumé :
Chronologie et analyse des manuscrits mathématiques de Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667). AHSI 49 (1980) 279-303.

Salaverri Joaquín 1892-1979.

707 *In memoriam. Joaquín Salaverri de la Torre S.I.* Miscelánea Comillas 37 (1979) 97-99.

Sánchez Tomás 1550-1610.
Voir nº 135.

708 GÓMEZ LÓPEZ A. *El impedimento de impotencia en Tomás Sánchez.* Pamplona (EUNSA) 1980 8º 228.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

709 SARBIEWSKI Maciej Kazimierz. *Liryki oraz Droga rzymska i fragment Lechiady. - Lyrica, quibus accesserunt Iter romanum et Lechiados fragmentum.* Przełożył Tadeusz KARYŁOWSKI S.I. Opracował Mirosław KOROLKO przy współudziale Jana OKONIA. Warszawa (Pax) 1980 8º LII-666.

710 STARNAWSKI Jerzy. *Quelques pages de l'histoire de la réception de Mathias Casimirus Sarbiewski aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Roczniki Humanistyczne 26 (1978) 3, 87-100.

Schoonenberg Piet, né en 1911.

711 GALOT Jean S.I. *Marie dans la nouvelle théologie hollandaise.* Ephemerides mariologicae 30 (1980) 69-83.
Voir : La position de P. Schoonenberg, 72-78.

712 LORENZETTI Luigi. *Reinterpretazione del peccato originale in P. Schoonenberg.* Rivista di teologia morale 9 (1977) 559-572.

713 PUJDAK S. *Schoonenberg's christology in context.* Louvain Studies 6 (1977) 338-353.

Secchi Angelo 1818-1878.

714 LOUYAT Henri. *Angelo Secchi S.I. (1818-1878) pionnier et père de l'astrophysique.* Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse 140 (1978) 87-104.

715 PALAZZINI Pietro. *Al margine di due centenari : Pio IX e P. Angelo Secchi. Una corrispondenza inedita tra il Ven. Francesco Faà di Bruno e P. Angelo Secchi.* Pio IX 9 (1980) 4-25.

Sepp Anton 1655-1733.
Voir n° 244.

716 MAYR Johann. *Marienberger Zusätze zu einem Buch des Indianermissionärs Anton Sepp S.I. aus Kaltern (1655-1733).* Der Schlern 54 (1980) 505-519.

Širvydas Konstantinas 1579-1631.

717 KARACIEJUS J. *Dėl keleto socialinių terminų K. Širvydo raštuose.* Dans : *Iš lietuvių kalbos istorijos* (Vilnius, Mokslas 1980) 101-107.
Traduction : A propos de quelques concepts de la vie sociale dans les œuvres de K. Š. Dans : De l'histoire de la langue lituanienne.

718 MORKŪNAS K. *Konstantino Širvydo «Punktų Sakymų» veiksmažodis (Indeksas).* Dans : *Iš lietuvių kalbos istorijos* (Vilnius, Mokslas 1980) 109-122.
Traduction : Le verbe dans le livre « P. S.» de K. Š.

719 PAKALKA K. *Apie K. Širvydo žodyno pirmojo leidimo pavadinimą.* Dans : *Iš lietuvių kalbos istorijos* (Vilnius, Mokslas 1980) 97-100.
Traduction : Le titre de la première édition du dictionnaire de K. Š.

Skarga Piotr 1536-1612.

720 BOBER Andrzej S.I. *Quid Petrus Skarga S.I. († 1612) de Sancto Joseph docuerit ?* Estudios josefinos 31 (1977) 523-527.

Southwell S. Robert 1560-1595.

721 CRANE David. *Catholicism and rhetoric in Southwell, Crashaw, Dyrden and Pope.* Recusant History 15 (1979-1980) 239-258.
Voir : St. Robert Southwell, 239-246.

Spee Friedrich von 1591-1635.

722 OORSCHOT Th. van S.I. *Das Grab Friedrich Spees gefunden.* Contactblad van en door het Instituut Duits. Katholieke Universiteit Nijmegen 9 (1980) 3, 21-22.

723 OORSCHOT Theo van S.I. *Neue Dokumente zur Biographie Friedrich Spees?* Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 7 (1980) 37-38.

724 SPEE Friedrich von. *Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623.* Mit einer Einleitung herausgegeben von Michael HÄRTING. Unter Mitarbeit von Theo G. M. van OORSCHOT S.I. Berlin (E. Schmidt) 1979 8° 292. (= Philologische Studien und Quellen 63).

Stefanowski Hieronim 1568-1606.

725 DAROWSKI Roman S.I. *Hieronim Stefanowski (1568-1606), profesor filozofii w Poznaniu i Wilnie.* Roczniki Filozoficzne 28 (1980) 1, 167-180.

Résumé : Hieronim Stefanowski (1568-1606), professeur de philosophie à Poznań et à Wilno, 180-181.

Stuffer Josef 1933-1980.

726 *P. Josef Stuffer S.I. (1933-1980).* Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 89 (1980) 188-190.

Suárez Francisco 1549-1617.

Voir n° 133.

727 ABRIL CASTELLÓ Vidal. *El derecho de resistencia: del genocidio al tiranicidio.* Arbor 105 (1980) 15-24.

Voir : Francisco Suárez, abanderado de los derechos humanos, 20-24.

728 CASTELLOTE Salvador. *Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften.* Philosophisches Jahrbuch 87 (1980) 134-142.

729 HATTON Russell Emmett. *A comparison of the role of prime matter in the system of Francis Suárez (1548-1617) with that of ch'i in the system of Chu Hsi (1130-1200).* State University of New York at Buffalo 1979 289.

Résume : Diss. Abstracts A 40 (1979-80) 5081-5082.

730 HELLÍN José S.I. *El ente y la existencia en Suárez.* Espíritu 29 (1980) 45-54.

731 OROZ RETA José. *Presencia de san Agustín en Suárez.* Augustinus 25 (1980) 289-297.

732 WELLS Norman J. *Old bottles and new wine : A rejoinder to J. C. Doig.* New Scholasticism 53 (1979) 515-523.

Cf. AHSI 48 (1979) n° 763.

Svensson Jón 1857-1944.

733 KROSE Hermann S.I. *Wie « Nonni» wirklich das Glück fand. P. Jón Svensson (Nonni), gestorben 16. Oktober 1944.* Offen (1980) 5, 27-29 ; 6, 27-28 ; 7-8, 26-27.

Szadurski Stanisław 1726-1789.

734 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Uwagi i sprostowania na temat S. Szadurskiego S.I.* Studia philosophiae christianae 16 (1980) 2, 160-169.

Traduction : Observations et corrections à propos de S. Sz.

735 DAROWSKI Roman S.I. *Filozofia Ks. Stanisława Szadurskiego S.I.* Przegląd Powszechny (1980) 5, 15-17.

À propos du livre signalé dans AHSI 48 (1979) n° 773.

Tarín Francisco de P. 1847-1910.

736 JAVIERRE José M. *El león de Cristo. Biografía de Francisco Tarín.* Madrid (Editorial Católica) 1980 8° XII-386. (= Biblioteca de autores cristianos 419).

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

Voir n° 132.

737 ADLER Manfred. *Die Söhne der Finsternis.* III. *Theologische Finsternis.* Jestetten (Miriam-Verlag) 1976 8° 232.

Voir : Der neue Glaube Teilhard de Chardins, 128-180.

738 ALMQVIST K. *Aspects of Teilhardian idolatry.* Studies in Comparative Religion 12 (1978) 195-202.

739 COLOMER Eusebi S.I. *Pierre Teilhard de Chardin. Bulletin 1965-1980.* AHSI 49 (1980) 481-522.

740 COSTA Eugenio Sr. S.I. *I problemi spirituali dell'uomo ne « L'ambiente divino».* Futuro dell'uomo 7 (1980) 4, 13-25.

741 COUTAGNE Paul-Henri O.P. *Teilhard de Chardin du « dedans» et du « dehors».* Vie spirituelle 131 (1977) 121-131.

742 COWELL John. *Teilhard's last letter ?* Teilhard Review 15 (1980) 2, 2.

743 DALLE NOGARE Pedro S.I. *L'uomo in Teilhard de Chardin.* Dans : *Umanesimi e anti-umanesimi* (Pavia, Coines 1980) 183-203.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 43 (1974) n° 820.

744 DOUD Robert E. *Wholeness as phenomenon in Teilhard de Chardin and Merleau-Ponty.* Philosophy Today 24 (1980) 90-103.

745 DOZON DAVERIO Annette. *Analisi e sintesi nell'opera di Teilhard.* Futuro dell'uomo 7 (1980) 4, 3-12.

746 ELORRIAGA Carlos. *El aspecto metodológico del acceso al punto Omega según Teilhard de Chardin.* Anales valentinos 5 (1979) 423-433.

747 *El estudio sobre el amor en la obra de Teilhard de Chardin.* Cuestiones teológicas 4 (1977) 39-61.

748 FARICY Robert S.I. *Amor y Corazón de Jesús en la escatología de Teilhard de Chardin.* Dans : *Cor Christi* (Bogotá, Instituto Internacional del Corazón de Jesús 1980) 199-212.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 49 (1980) n° 971.

749 FARICY Robert S.I. *Theology, prophecy and apocalyptic in Teilhard's eschatology.* Teilhard Review 15 (1980) 2-6.

750 FISCHER Kathleen. *The mysticism of Simone Weil and Pierre Teilhard de Chardin.* Spirituality Today 32 (1980) 100-113.

751 GALLENI Ludovico. *Il concetto di soglia dell'umanizzazione in Teilhard.* Futuro dell'uomo 7 (1980) 4, 41-51.

752 GALLENI Lodovico. *Le idee di Teilhard de Chardin alla prova delle odierne concezioni sull'evoluzione.* Futuro dell'uomo 7 (1980) 2, 38-46.

753 GASTALDI Italo S.D.B. *Teilhard de Chardin, un pionero. Un cuarto de siglo después de su muerte.* Mensajero (Quito) 61 (1980) mayo, 27-29.

754 GRAU Joseph. *Seminar on Teilhard, liberation theology and Christian spirituality.* Catholic Theological Society, Proceedings 34 (1979) 141-151.

755 GUILLOCHEAU Claude S.I. *San Juan Eudes, santa Margarita María, Teilhard y el Corazón de Jesús.* Dans : *Cor Christi* (Bogotá, Instituto Internacional del Corazón de Jesús 1980) 171-176.

756 KAY William. *Teilhard and the Christian dialectic.* Teilhard Review 15 (1980) 12-15.

757 KING Ursula. *Towards a new mysticism : Teilhard de Chardin and eastern religions.* London (Collins) 1980 8° 306.

758 KIRSCH Katherine Louise. *In quest of wholeness : An approach to the work of Teilhard de Chardin through symbol.* University of Oregon, Eugene 1980 167.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 2141.

759 KROPF Richard W. *Teilhard, Scripture and Revelation. A Study of Teilhard de Chardin's reinterpretation of Pauline themes.* Cranbury, N.J. (Fairleigh Dickinson University Press) 1980 8° 352.

760 KÜNG Hans. *Dio esiste ?* Milano (Mondadori) 1979 8° 952. (= Saggi 121).
Voir : Il Dio dell'evoluzione : Pierre Teilhard de Chardin, 197-203.
Traduction du livre signalé dans AHSI 49 (1980) n° 982.

761 LEROY Pierre S.I. *Letters from my friend, Teilhard de Chardin, 1948-1955.* Paramus, N.J. (Paulist Press) 1980 8° 216.
Cf. AHSI 46 (1977) n° 730.

762 LUBAC Henri de S.I. *Eien ni joseiteki naru mono.* Tokyo (Hosei University Press) 1980 8° 346.
Traduction du livre signalé dans AHSI 37 (1968) n° 726.

763 MANTOVANI Fabio. *Guerra e pace in Teilhard.* Futuro dell'uomo 7 (1980) 4, 27-40.

764 MARTELET Gustave S.I. *Le Christ et le cosmos d'après les premiers écrits du Père Teilhard.* Christus 27 (1980) 472-482.

765 MERTENS Roger. *L'introspection créatrice selon Teilhard.* Revue Teilhard de Chardin 83-84 (1980) 15-24 (à suivre).

766 NUNES J. Paulo. *Teilhard de Chardin, o Santo Tomás do século XX.* São Paulo 1977 8° 214.
Cf. AHSI 41 (1972) n° 714.

767 PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Światopogląd P. Teilharda de Chardin a filozofia przyrodoznawstwa.* Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia religiologica 5 (1980) 83-105.
Traduction : La conception du monde de P. Teilhard de Chardin et la philosophie de l'histoire de la nature.

768 REZEK Romano et GOLEN Károly. *Les fondements gnoséologiques et épistémologiques de la vision du monde de Teilhard.* Revue Teilhard de Chardin 81-82 (1980) 48-50.
Cf. AHSI 49 (1980) n° 999.

769 SCHEIRER Sheila Marie. *The world view of Pierre Teilhard de Chardin : A model of humanistic science with implications for biological education.* Temple University, Philadelphia 1980 250.
Résumé : Diss. Abstracts A 41 (1980-81) 2047.

770 SCHINELLER J. Peter S.I. *Remembering Teilhard.* America 142 (1980) 384.

771 SCHNEIDER Stefan. *Die « kosmische» Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues.* Münster (Aschendorff) 1979 8° xxxiv-544. (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 8).

772 SPEAIGHT Robert. *Teilhard de Chardin élete.* São Paulo 1978 4° 181.
Traduction du livre signalé dans AHSI 40 (1971) n° 655.

773 STEIGMAN David. *Science and religion in Teilhard and Dobzhansky.* Teilhard Review 15 (1980) 16-25.

774 *Teilhardiana zagraniczne.* Życie i Myśl (1980) 3, 46-52.

775 *Lettera inedita del Padre Teilhard de Chardin indirizzata a Gérard Soulage dopo la pubblicazione dell'enciclica Humani generis.* Communio 25 (1976) 63-67.
Cf. AHSI 46 (1977) n° 748.

776 *Teilhard de Chardin baráti levelei (1948-1955) Pierre Leroy-hoz.* São Paulo 1977 4° 97.
Cf. AHSI 46 (1977) n° 730.

777 *Teilhard de Chardin levelei P. André Ravier-hez.* São Paulo 1978 4° 34.
Complément à la traduction hongroise signalée dans AHSI 46 (1977) n° 751.

778 *Út az Omega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből.* Fordította P. REZEK Román O.S.B. Budapest (Szent István Társulat) 1980 8° 688.
Traduction : Voie vers l'Oméga. Choix des œuvres de Teilhard de Chardin. Traduit par ...

779 THER Péter. *A Regula szelleme Teilhard kozmikus látásmódjában.* Szolgálat 45 (1980) 34-42.
Traduction : L'esprit de la Règle dans la vision cosmique de Teilhard.

780 TORDAI Zádor. *Miért érdekli önt, a marxistát, Teilhard de Chardin ?* Dans : *Az emberi jelenség.* 2. kiadás (Budapest, Gondolat 1980) 5-36.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 43 (1974) n° 923.

781 VAN HOOFF A. E. *Op godmenselijke grondslag. De briefwisseling tussen M. Blondel en P. Teilhard de Chardin.* Internationaal Katholiek Tijdschrift « Communio» 4 (1979) 112-127.

782 WESPIN Dominique de. *Le Père Teilhard à Pékin.* Revue Teilhard de Chardin 81-82 (1980) 42-47.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.

783 Aricò Denise. *Intorno al concetto di « competenza » in Aristotele e in Emanuele Tasauro.* Lingua e stile 14 (1979) 447-459.

784 Doglio M. Luisa. *Lettere inedite di Emanuele Tesauro.* Lettere italiane 31 (1979) 438-462.

785 Tesauro Emanuele. *Il cannocchiale aristotelico.* A cura di Ezio Raimondi. Torino (Einaudi) 1978 8° xii-100. (= Classici Ricciardi 70).

786 Zanardi Mario S.I. *La metafora e la sua dinamica di significazione nel « Cannocchiale aristotelico » di Emanuele Tesauro.* Giornale storico della letteratura italiana 157 (1980) 321-368.

Timon Samuel 1675-1736.

787 Marsina Richard. *Samuel Timon a jeho predstavy o najstarších dejinách Slovákov.* Historický Časopis 28 (1980) 238-251.
Résumé : Samuel Timon und seine Vorstellungen über die älteste Geschichte der Slowaken, 250-251.

Toledo Francisco de 1533-1596.

788 Iglesias A. Luis. *Josefología de Francisco de Toledo (1534?-1596).* Estudios josefinos 31 (1977) 157-181.

Tommasini Francesco S. 1848-1934.
Pasquale 1836-1924.

789 Meduri Francesco S.I. *Illustri gesuiti calabresi : i fratelli Pasquale e Francesco Saverio Tommasini S.I.* Calabria letteraria 27 (1979) 1-3, 97-98.

Tylkowski Wojciech 1624-1695.

790 Darowski Roman S.I. *Geneza dzieła Wojciecha Tylkowskiego S.I. « Philosophia curiosa ».* Archiwum Histori Filozofii i Myśli Społecznej 26 (1980) 21-34.
Résumé : La genèse de l'œuvre de Wojciech Tylkowski S.I. Philosophia curiosa, 33-34.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

791 Hulshof Jan. *La crisi modernista : Alfred Loisy e George Tyrrell.* Concilium 14 (1978) 428-442.
The modernist crisis : Alfred Loisy and George Tyrrell. Concilium 113 (1978) 28-39.
La crisis modernista : Alfred Loisy y George Tyrrell. Concilium 14 (1978) 1, 341-353.
La crise moderniste : Alfred Loisy et George Tyrrell. Concilium 133 (1978) 43-54.
Cf. AHSI 48 (1979) n° 827.

792 Root John D. *George Tyrrell and the synthetic society.* Downside Review 98 (1980) 42-59.

793 Schaeffler Richard. *Der « Modernismus-Streit » als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute.* Theologie und Philosophie 55 (1980) 514-534.
Voir : Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf Tyrrells Verständnis der Offenbarung als Erfahrung, 522-524.

Urpsza Józef 1880-1974.

794 *O. Józef Urpsza S.I. (1880-1974).* Dans : *Chrześcijanie.* IV (Warszawa, Akademia teologii katolickej 1980) 255-287.
KIESZKOWSKA Wanda. *Paterfamilias,* 255-272.
NIEDŹWIADEK Wacław S.I. *Człowiek oddany biednym,* 273-287.
Traduction : Homme dédié aux pauvres.

Valentini Giuseppe 1900-1979.

795 CAPIZZI Carmelo S.I. *P. Giuseppe Valentini commemorato all'Università di Palermo. La figura nel ricordo di un suo discepolo.* Ai nostri amici 51 (1980) 73-78.

796 *Padre Giuseppe Valentini ricercatore, studioso, scrittore.* Letture 35 (1980) 787-792.
Gli scritti, 788-792.

797 VENTURINI Nereo S.I. *P. Giuseppe Valentini, albanese per adozione.* Popoli e missioni (1980) 1, 56-57.

Van Broeckhoven Egied 1933-1967.

798 NEEFS Georges S.I. *Fabrieksarbeider en mysticus.* Heraut 111 (1980) 155-157.

799 NEEFS Georges S.I. *Égide van Broeckhoven : « L'apostolat le plus profond ... »* Vie consacrée 52 (1980) 103-121.

800 NEEFS Georges S.I. *Portrait d'un « contemplatif dans l'action». Égide van Broeckhoven (1933-1967).* Cahiers de spiritualité ignatienne 4 (1980) 41-54 85-97.

Van Peteghem George 1862-1930.

801 *An apostle of confidence. Father Van Peteghem S.I.* Dindigul (Apostleship of prayer) [1980] 12° VIII-58.

Varillon François 1905-1978.

802 VARILLON François. *Beauté du monde et souffrance des hommes. Entretiens avec Charles Ehlinger.* Paris (Centurion) 1980 8° 400.
Chapitres autobiographiques : La formation d'un jésuite, 36-78 ; Le jésuite est d'abord l'homme des Exercices, 183-211 ; Pleinement heureux d'être jésuite, 368-386.

Vázquez Gabriel 1549-1604.

803 MARTÍNEZ SIERRA Alejandro S.I. *El culto a María en Gabriel Vázquez S.I.* Archivo teológico granadino 43 (1980) 73-89.

Verschueren Jozef 1889-1965.

804 CLAES Frans S.I. *Jozef Verschueren (1889-1965).* Maandschrift Vlaamse Toeristische Biblioteek (1980) Juli, 1-16.

Vicent Antonio 1837-1912.

805 SANZ DE DIEGO Rafael M. S.I. *El catolicismo social español ante la peregrinación obrera de 1894.* Estudios eclesiásticos 55 (1980) 3-26.
Lettre du 9 juin 1894 du P. A. Vicent au Père Général.

Vieira António 1608-1697.

806 BRASS Denis. *Antônio Vieira : O nosso contemporâneo.* Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 16 (1980) 16-30.

Villiers Pierre de 1648-1728, jésuite jusqu'en 1689.

807 SÖHNE Robert. *Pierre de Villiers' Werk unter besonderer Berücksichtigung seiner Beiträge zur französischen Moralistik.* Frankfurt am Main-Bern (P. D. Lang) 1980 8° IV-224. (= Studien und Dokumente zur Geschichte der romanischen Literatur 7).

Wąsowski Bartłomiej 1617-1687.

808 PASZENDA Jerzy S.I. *Projets de l'architecte Bartłomiej Wąsowski S.I.* AHSI 49 (1980) 305-309.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.

809 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Sv. Franjo Ksaverski, jedan od najvećih Isusovih misionara.* Dans son: *Razmišljanja o Isusu i s Isusom* (Zagreb, Tiskara « Zagreb » 1977) 169-173.
Traduction : S. François Xavier, un des plus grands missionnaires de Jésus. Dans : Considérations sur Jésus et avec Jésus.

810 ELIZALDE Ignacio S.I. *Navarra en las literaturas románicas.* III *(Siglos XVIII, XIX y XX).* Pamplona (Diputación Foral de Navarra) 1980 8° 610.
Voir : Sobre S. Francisco Javier, 447-456 ; Poetas de san Francisco Javier, 519-525.

811 END Th. van den. *Ragi carita. Sejarah Gereja di Indonesia.* I. *th. 1500 - th. 1860 an.* Jakarta (Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia) 1980 8° 268.
Traduction : Le levain de l'histoire. Histoire de l'Église en Indonésie. I.
Voir : Pekerjaan Fransiskus Xaverius di Maluku (1546-47) [Activité de F.-X. dans les Moluques], 47-51.

812 FIEDERLEIN Friedrich. *Franz Xaver, Apostel des fernen Ostens.* Schule und Mission 30 (1979) 163-194.

813 PINTADO Manuel Joaquim. *A stroll through ancient Malacca and a glimpse at her historical sites.* Melaka (Loh Printing Press) [1980] 8° 86.
Voir : St. Francis Xavier in Malacca, 42-44 ; More about the holy man of Malacca, 45-51 ; St. Francis Xavier's crucifix and the crab, 52-54.

814 SCHURHAMMER Georg S.I. *Francis Xavier. His life, his times.* III. *Indonesia, 1545-1549.* Rome (Jesuit Historical Institute) 1980 8° XVI-726.
Cf. AHSI 47 (1978) n° 1000.

815 SZCZĘCH Florian O.F.M.Conv. *Św. Franciszek Ksawery i bł. Maksymilian M. Kolbe, dwaj misjonarze Japonii.* Homo Dei 49 (1980) 51-59.

816 VLAM G. A. H. *The portrait of S. Francis Xavier in Kobe.* Zeitschrift für Kunstgeschichte 42 (1979) 48-60.

Xavier Jerónimo 1549-1617.

817 GULBENKIAN Roberto. *Os quatro Evangelhos em Persa da Biblioteca Nacional de Lisboa, O Grão Mogol, os Jesuítas e os Arménios.* Anais da Academia Portuguesa da história 25 (1979) 467-516.

818 GULBENKIAN Roberto. *The translation of the four Gospels into Persian.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 36 (1980) 186-218 267-288 ; 37 (1981) 35-57.

Zameza José 1886-1957.

819 CUÉ M. Inés M.M.B. *Las semanas de misionología. Bérriz.* Estudios de misionología 4 (1979) 223-305.

Sur le tiré-à-part suit : El P. José Zameza en el movimiento misional de España 1917-1957.

820 ORTIZ DE URBINA Ignacio S.I. *El P. José Zameza S.I.* Estudios de misionología 4 (1979) 47-110.

Žebrauskas Tomas 1714-1758.

821 ZUBOVAS Vladimiras. *Tomo Žebrausko architektūrinė kūryba.* Lietuvos TSR Architektūros Klausimai 6/2 Architektūros Istoria (1980) 36-55.

Résumé : The architectural work of Tomas Žebrauskas, 154-155.

Liste complémentaire des personnes.

Les chiffres qui suivent les dates indiquent le numéro de cette bibliographie.

VII. Comptes rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

Les chiffres entre parenthèses qui suivent les titres abrégés indiquent le volume de notre revue et le numéro de la bibliographie correspondante.

1* BARGIEŁ F. *Stanisław Szadurski* (48, 773). Gregorianum 60 (1979) 766-767 (R. Darowski) ; Ateneum Kapł. (1980) 180-181 (T. Przybylski) ; Człowiek i Sviatopogląd (1980) 2, 162-166 (H. Hinz) ; Przegląd Powszechny (1980) 5, 15-17 (R. Darowski).

2* DALMASES C. de. *El Padre Maestro Ignacio* (49, 61). AHSI 49 (1980) 526-527 (L. González) ; Razón y fe 201 (1980) 558-559(V. Ramallo).

3* DE GENNARO G. *Testo — Riforma* (49, 63). Civ. catt. (1980) 516-517 (F. Castelli).

4* EGAÑA A. de. *Monumenta peruana*, V-VI (39, 148 ; 44, 379). Missionalia hisp. 35-36 (1978-1979) 318-320 (L. Tormo).

5* García-Lomas J. M. *Fisionomía espiritual de S. F. de Borja* (49, 151). AHSI 49 (1980) 528-529 (C. de Dalmases); Nouv. rev. théol. 102 (1980) 268-269 (L.-J. Renard); Manresa 52 (1980) 377-378 (J. Iturrioz).

6* Helk V. *Jesuiten in Dorpat* (47, 249). Kirkohist. Arsskr. (1980) 144-145 (I. Montgomery).

7* Kurrus Th. *Jesuiten an der Universität Freiburg.* II (47, 207). Nouv. rev. théol. 102 (1980) 453-454 (R. Mols).

8* Lukács L. *Monumenta paedagogica,* I-III (44, 150). Quellen und Forschungen 60 (1980) 636-637 (P. Schmidt).

9* McKevitt G. *University of Santa Clara* (49, 314). Journal of Amer. Hist. 67 (1980) 163 (G. W. Chessman).

10* Roca P. M. *Spanish Jesuit churches in Mexico's Tarahumara* (49, 322). AHSI 49 (1980) 546-547 (E. J. Burrus); Rev. Interam. de Bibl. 30 (1980) 76-77 (R. E. Ahlborn).

11* Ronan C. E. *Francisco Javier Clavijero* (47, 545). Hisp. Amer. Hist. Rev. 60 (1980) 112-113 (R. E. Greenleaf); Cath. Hist. Rev. 66 (1980) 283-285 (L. Martin).

12* Spanu D. *Inviati in missione* (49, 129) Nouv. rev. théol. 102 (1980) 451 (L. J. Renard).

13* Tazbir J. *Piotr Skarga* (48, 747). Amer. Hist. Rev. 85 (1980) 430 (J. Miller).

14* Vissière I. et J.-L. *Lettres édifiantes de Chine* (49, 354). Rev. d'hist. et de philos. relig. 60 (1980) 374 (M. Matter); Brotéria 111 (1980) 221 (I. Ribeiro).

15* Wilkens G. *Compagnons de Jésus* (48, 54). Geist und Leben 53 (1980) 238 (G. Switek)

TABLE DES AUTEURS

Les chiffres renvoient, non aux pages, mais aux numéros de la bibliographie. Les astérisques indiquent les comptes rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

SELECTIORES NUNTII DE HISTORIOGRAPHIA S.I.

1

I. Res Instituti Historici a. 1981.

Coetus sociorum Instituti non leves passus est mutationes. Potissima fuit repentinus excessus e vita, die 12 augusti, patris Iosephi Francisci Schütte, qui Instituto adscriptus fuerat a. 1937. Videbatur ille quidem bona gaudere valetudine interna (infirmus enim erat complures iam annos altero crure), licet septuagesimum quintum annum mense maio praetergressus esset ; verum non prorsus ita erat, saltem his novissimis mensibus. Ex feriis rediit die 10 augusti pessime se habens, ideoque postridie intra cubiculum se continuit. Sequenti mane inventus est iam sopitus ; vespere migrabat ad Dominum. Hoc ipso fasciculo, iuxta morem receptum, edenda erat eius bibliographia ; eam nunc eius sepulcro maerentes apponimus (n. 2).

Recesserunt praeterea a nobis : p. J. Gomes, qui in Seminario patriae urbis Mangalore historiam docet ; et p. J. Mackin, bibliothecae custos, infirmitate correptus dum in natali solo degebat : ei in munere succedet p. Hugo Storni.

Ad nos contra rediit p. László Szilas, qui AHSI denuo moderabitur, loco patris Batllori, a proximo anno 1982.

Sed insuper tres patres nobiscum consociati sunt ad illud Lexicon concinnandum de quo statim plura : p. Frederick Manion (prov. Chicagiensis), professor litterarum in Universitate Loyola ; p. Jesús Gómez Fregoso (Mexicanae), professor apud Universitatem Status in urbe Guadalajara ; p. Ignacio Echarte (Loyolensis), qui partim dissertationi parandae partim Dictionario tempus impendet. Venturus est quoque, cum vertente anno apud Universitatem Catholicam Washingtoniensem doctor evaserit, p. Fergus O'Donoghue (Hiberniae).

Annum, ex more inducto, nobiscum transigent : p. A. Ziggelaar (prov. Neerlandicae), scriptum apparans de mathematico F. d'Aguilon (†1617) necnon studia inchoans de optica patris Chr. Scheiner aliorumque physices cultorum e Societate usque ad a. 1700 ; et p. G. Chaussé (Gallo-Canadensis), Societatis historiae in Canada saec. xix vacaturus.

Totum annum abfuit p. Sebes, in Hong Kong investigationibus incumbens.

Feliciter die 25 mensis maii quindecim vitae lustra emensus est p. Dalmases ; cuius igitur bibliographia sub n. 3 exhibetur.

Ab ultimis chronicis quattuor volumina Monumentorum prela reliquerunt : *Documenta Malucensia* II (cf. p. 139) ; *Monumenta Peruana* VII (*1600-1602*), patre Fernández García adiuvante editorem patrem Egaña, pp. xx-20*-1048 ; *Monumenta Paedagogica* IV (*1573-1580*) et *Monumenta antiquae Hungariae* III (*1587-1592*), ambo edente patre Lukács, pp. xxvi-30*-888 et xxviii-22*-916.

Nostras autem editiones nova series ingressa est : illa nempe Bibliographia recensens scripta hoc saeculo de Societate, quae superiore anno nuntiata est : L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*. Prima pars : *Toute la Compagnie*, 8°, 560 p., publici

iuris fiet die 3 decembris, utpote Instituto quinquagenario dicata (cf. infra). Sequetur, Deo favente, alternis annis unus e quinque tomis qui reliquas duas Partes comprehendent (*Les pays*, *Les personnes*) ; accedente tandem Supplemento cum additamentis, emendationibus et accommodatis Indicibus.

Alterius quoque maioris operis edendi consilium ante aliquot annos Institutum agitare coeperat : Lexici de historia Societatis. Post amplam consultationem internationalem, fundamentis a. 1978 praeiactis atque paulatim indice articulorum elaborato, a. 1981 manus admotae sunt operi ipsi componendo, ac quamplurimis collaboratoribus qui vel rogati vel adhuc rogandi sunt aut qui sese sollicite obtulerunt, materies distribui coepta est. Duplex prospicitur simultanea editio : anglica et hispanica. Statutum est ut totum opus duobus maioris formae voluminibus absolvatur, utroque duobus millibus columnarum constanti. Propositum nostrum est illa post duos annos prelo committere.

Tandem, quoniam hic fasciculus AHSI centesimus — quo igitur medium saeculum tangitur ab *Archivo* condito — est quoque ultimus eorum qui, viginti proximis annis emissi, adhuc proprio Indice Generali carent, hunc mature parare cordi fuit, etsi tantum commentariorum et iudiciorum (ab indice enim bibliographico abstinendum duximus, imminente maiore *Bibliographie*), ac mens est illum iam sub finem venturi anni luci dare.

Retulerunt in conventibus : p. SCADUTO, die 23 aprilis Romae ad Seminarium internationale Studiorum historicorum quod thema evolvebat « Da Roma alla Terza Roma » communicationem legens : « Possevino e l'idea imperiale di Ivan Groznyj » ; p. JACOBS, qui apud « Third European Colloquium on Malay and Indonesian Studies » habitum Neapoli diebus 2-4 iunii penes « Istituto Universitario Orientale » opus suum editoris documentorum illustravit commentario : « A Little Known Mission : the Work of the Jesuits in the Maluku Archipelago, 1546-1677 » ; et p. BATLLORI, qui die 4 aprilis Neapoli, in conventu ab Universitate parato de « I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna : bilancio storiografico », verba fecit de « I problemi culturali e politici dei gesuiti sotto Carlo di Borbone » ; die vero 2 octobris, in quodam conventu internationali de « Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna » Papiae a Collegio Borromaeo coacto, enodavit Rationem studiorum eiusque influxum in unitatem populorum Europae catholicae.

Festum sancti Francisci Xaverii — 3 decembris — statutum est ad Deo gratias agendas quod Institutum nostrum quinquaginta annos feliciter expleverit. Etenim, postquam decurrente a. 1931 varia eius elementa coaluerant (id est, praeter MHSI iam pridem Romam translata, alii scriptores ac frater amanuensis, et director AHSI), id anno ad finem vergente vitam suam agere coepit (usque ad exeuntem annum 1935 tamen ut « Collegium scriptorum de historia Societatis ») ; dies vero peropportuna se praebet, quia et exinde Monumenta historica missiones data opera complexa sunt, et potissima de Xaverio ex Instituto prodierunt, et ipsa die Missionum patrono sacra *Archivi* praefatio a moderatore subscripta est. Cf., si lubet, AHSI, t. 13, 1944, p. 36-39 (notandum tamen Collegium in domum religiosam a Curia praepositi generalis independentem evasisse, proprio nominato superiore, solum 30 sept. 1932).

Hic, piae memoriae gratia, seriem dare iuvat patrum ac fratrum

qui, ad non omnino exiguum tempus socii Instituti, iam in Domino quievere. Sunt autem, iuxta ordinem quo Instituto sunt adscripti :

P. Alfredo Castellani, 1931-48 (†1976 ; cf. AHSI, 1976, p. 535)
P. Arturo Codina, 1931-†42 (AHSI, 209)
P. Constancio Eguía, 1931-38 (†1944)
P. Dionisio Fernández Zapico, 1931-†48 (AHSI, 1950, p. 371)
P. Edward H. Hagemann, 1931-35 (†1971 ; AHSI, 575)
P. Wilhelm Kratz, 1931-†55 (AHSI, 1956, p. 739)
P. Pedro de Leturia, 1931-47 (†1955 ; AHSI, 534)
P. José M. March, 1931-42 (†1952; AHSI, 483)
F. Firmín Améscua, 1931-†73 (AHSI, 449)
F. Ramón Argemir, 1931-39 (†1971 ; AHSI, 575)
P. Lesmes Frías, 1932-†39 (AHSI, 1)
P. José Sañudo, 1932-37 (†1953 ; AHSI, 780)
P. Georg Schurhammer, 1932-†71(AHSI, 580)
F. Mario Arana, 1932-56 (†1963 ; AHSI, 420)
F. Ramón Villa, 1932-42 (†1961)
P. Acácio Casimiro, 1935-38 (†1970 ; AHSI, 1971, p. 579)
P. Jozef Kleijntjens, 1935-40 (†1950 ; AHSI, 1952, p. 479)
P. Josef Franz Schütte, 1937-†81
P. Otto Faller, 1939-45 (†1971 ; AHSI, 575)
P. Pietro Pirri, 1939-†69 (AHSI, 614)
P. Ignacio Iparraguirre, 1941-†73 (AHSI, 453)
P. Serafim Leite, 1951-†69 (AHSI, 1970, p. 461)

II. Varia.

Ob recurrentem centesimum ab ortu annum, plurium e Societate virorum memoriae delatus est honor : ita patrem Nemesium Otaño, musicae cultorem nobilem, recoluit Legatio hispanica apud Sanctam Sedem die 20 ianuarii oratione directoris regiae Academiae de Bonis Artibus in Urbe, quam excepit auditio aliquot ipsius patris compositionum ; extremo maio Pontificium Institutum Biblicum sollemni conventu laudes celebravit clarissimi quondam sui professoris et doctoris, dein cardinalis, oecumenicis meritis insignis, Augustini Bea ; sed primas longe tulit pater P. Teilhard de Chardin. In Italia nationalis conventus habitus die 25 maii Florentiae, facto argumento : « Materia, evoluzione, speranza » promovente « Istituto Stensen » ; in Anglia, auctore « The Teilhard Centre for the Future of Man », sonorum concentus, lectionibus aspersus, datus est Londini die 4 octobris ; Georgiopolitana Universitas in urbe Washington symposium trium dierum indixit de « Teilhard and the Unity of Knowledge », egregiis invitatis undique oratoribus ... ; praesertim, ipsa UNESCO curante, magnum colloquium internationale pariter triduanum celebratum est Parisiis mense septembri. Patris Teilhard sinceram mentem et religiosa merita extulit S. Sedes, litteris a Secretaria Status datis ; administratio commeatus epistolaris Galliae pittacium eius honori expressit.

Quod Provincia autonoma Tridentina et Musaeum tridentinum scientiarum naturalium promoverint diebus 9-11 octobris congressum internationalem de missionario in Sinis medio saec. XVII Martino Martini (Trento 1614 - Hangzhou 1661), non centenariae cuidam commemorationi debetur, verum desiderio ut civis suus pro meritis latius innotesceret postquam nuper in patria urbe eius memoria revixerat. Anno enim 1978 edita est Tridenti prima eius biographia italica, quam exaravit p. Bonifacius Bolognani ofm, stilo quidem fervido, attamen non pauca vel adducens nova vel pressius definiens, praesertim de genere et familia (cf. AHSI, t. 48, 1979, p. 397, n. 636). Itaque hoc anno circiter viginti oratores, plerique ex Universitatibus et Academiis, etiam sinensibus, patris Martini merita illustrarunt ut geographi, ut cartographi, ut historici, atque etiam ut theologi, cum ille cum successu Romae egerit apud Congregationem de Propaganda Fide in controversia de ritibus sinicis. Hoc thema evolvit

noster p. Sebes (alio legente). Adfuit quoque, patris Generalis vice, p. M. Chu, consiliarius generalis ; et monumentum tam illustri civi ab urbe sua positum est. Nec defuit litterarium monumentum: nobilis editio anastatica operis *Novus Atlas Sinensis*, quam, separato volumine, comitatur eiusdem "Ad lectorem Praefatio" in quattuor linguas versa.

Interim tum in urbe Chicago ab Universitate Loyolaea tum Macai parantur quae digne recolant ante quattuor saecula huc appulisse (augusto 1582) patrem Matthaeum Ricci.

Duobus quoque fratribus adiutoribus, iisdemque missionariis, alteri ex vetere, alteri ex instaurata Societate, obtigit ut sua nomina nostri aevi hominibus signo externo commendarentur. Medici urbis Oita, in Kyushu (olim capitis feudi Bungo), centrum a se conditum appellari voluerunt, effigie etiam apposita, a fratre Ludovico d'Almeida, ab illo scilicet qui ibi a. 1557 celebre aperuit nosocomium ; in oppido Paliseul (Belgio) affixa est lamina, materia ex Zaïre missa, domui natali fratris Iosephi Gillet († Kisantu 1943), clari hortorum botanicorum creatoris.

Quoniam solito frequentiores, ob historica adiuncta, iam factae sunt centenariae celebrationes — plus minusve sollemnes — collegiorum atque adeo provinciarum, a singulis persequendis abstinemus, contenti fere indicare eas quae occasiones aliquid vulgandi fuerunt, quaeque proinde in Bibliographia nostra annua mentionem adeptae sunt.

Ita provincia Lusitana recoluit inceptorem suum S. Rodrigues ob 400 annos ab obitu necnon primum saeculum novae vitae (n. 234) ; centenaria facta sunt a. 1979 collegium Romanum (n. 194), a. 1980 Sydneiense (346) ; hoc anno quater centenaria Anglicum et Hungaricum in Urbe (213 et 220) ac molshemiense (182). Iis quae in viceprovincia Karnatakensi edita sunt ad celebrandum initium missionis Mangalorensis (cf. AHSI, 1979, p. 423), nunc addendae festorum relationes (nn. 321, 324, 325).

Attamen decet profecto referre hoc anno 1981 quartum expleri saeculum ex quo Societas in insulas Philippinas introivit. Hunc ingressum ipse Summus Pontifex in quadam celebri contione commemoravit cum mense februario has insulas percurrit. Provincia Philippina festa iubilaria auspicata est die 31 iulii coram adm. R. P. Generali, complenda die 8 decembris.

Mentionem etiam meretur numerum septembris libelli periodici matritensis « Razón y Fe» millesimum fuisse (primus prodiit septembri 1901) ; ideo in eo legere est multa de ipsius libelli historia.

Quae de sancti Ignatii vita iuvenili atque conversioni praevia p. L. Fernández Martín subinde impresserat, cum alibi tum in AHSI (1975, 1980), ea nunc, completa per id quod de familia Velázquez de Cuéllar scribendum supererat, volumine collecta prostant : *Los años juveniles de Iñigo de Loyola. Su formación en Castilla* (Valladolid, 422 p.).

Etiam thesis de W. Nakateno, cuius epitome primum in AHSI data est (1979), prodiit impressa : *Das himmlisch Palm-Gärtlein des W. N. Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuches der Barockzeit* (Regensburg, 425 p.).

Ad eandem Germaniam pertinent duo alia impressa non vulgaris meriti : inquisitio doctoralis C. Hengst de S.I. universitatibus anno praeterito nuntiata (n. 169) et studium patris R. Bireley nostro Instituto sociati : *Religion and Politics in the Age of the Counter-Reformation : Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy* (Univ. of North Carolina Press).

Numero 380 Bibliographiae docemur novo volumine auctam esse editionem operum omnium novi Beati Iosephi de Anchieta (cf. AHSI, 1980, p. 648, et supra, p. 260), inceptam a. 1970 a patribus Cardoso et Viotti, illo quinque voluminibus poëtica curante, isto totidem, scripta soluta oratione. Praeterea in Bibliographia — non computatis iis de quibus in AHSI iam sermo factus est — deprehenduntur tria nova studia maiora ad varias regiones spectantia : Germaniam (156 ; theatrum), veterem Paraquariam (285), nostrae aetatis Sinas (311) ; decem ad viros illustres (missis solitis et viventibus : 426, sanctum I. de Brito ; 429, missionarium indicum recentem P. Caironi ; 561, martyrem iaponicum P. Kasui ; 556, Hurtado ; 562, Kino ; 606, G. de Magalhães, sinensem missionarium ; 614, Maréchal ; 620, brasilicum R. Saboya de Medeiros ; 649-650, H. Pesch ; 724, Spee) ; insuper tria volumina textuum nunc primum editorum, pertinentium ad Bošković (420), L. de Molina (625), L. Nicolai (639) ; plura denique iterum impressorum et translatorum, respicientia tres italos (Bartoli, Bettinelli, Lana), polonum (Sarbiewski), americanos duos (Cobo, Teschauer scribentem de R. de Montoya).

M. C.

III. Necrologia.

Dum innumeri discipuli et amici miscellaneum volumen apparabant ad celebrandum eius octogesimum annum inchoatum, in Pertisau (Tirol) post longas aerumnas animam efflavit die 4 augusto insignis nostri periodici adlaborator praelatus Fridericus Stegmüller, professor emeritus theologiae dogmaticae in Facultate theologica Universitatis friburgensis in Brisgovia, unus e maximis cultoribus theologiae historicae. Natus in oppido Glatt prope Sulz (Hohenzollern) 8 decembri 1902, post theologica studia Friburgi peracta (1920-24) sacerdos factus 1925, lauream 1928 in ea Universitate adeptus est dissertatione cuius praecipua pars edita est sequenti anno Romae, sub titulo *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin.* Haec quaestio de praedestinatione eum plane ducet ad colliganda studia theologiae medii aevi cum theologia recentiorum temporum ; investigationes in doctrinam mediorum saeculorum cum inquisitione librorum manu scriptorum novae aetatis ; magni momenti ac utilitatis sylloges illas *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (2 vol., 1947 Herbipoli seu Würzburg edita dum in eius Universitate plene theologiam 1936-49 docebat) atque *Repertorium biblicum medii aevi* (7 vol., Matriti 1950-61, praeter indices, dum 1949-68 Friburgi publice legebat) nec non plura volumina Raimundi Lulli *Opera latina* (I, Palmae Balearium 1959..., pluribus adlaborantibus alumnis), cum volumine primo (at, proh dolor, ultimo) eius *Geschichte des Molinismus : neue Molinaschriften* (Monaci in Bavaria 1935 ; cf. AHSI 5, 1936, p. 143-145) cumque pluribus commentariis theologicis Iesu sociorum in bibliothecis romanis, hispanicis, lusitanis, septemtrionalibus servatis. Commemorari hic sit satis quae in hoc AHSI edidit de novis scriptis Francisci Suárez (6, 1937, p. 58-82) deque codicibus theologicis in bibliothecis suecis (18, 1949, 169-194), praeter alia plura de historia doctrinarum theologicarum in Societate Iesu, ab eo vel ab eius discipulis in lucem prolata, quae invenire licet in binis Indicibus generalibus nostri AHSI atque in opusculo biobibliographico *Bibliographie Friedrich Stegmüller zum 70. Geburtstag am 8. Dezember 1972 überreicht von der theologischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität Freiburg im Breisgau.*

Romae, utpote collegio scriptorum ephemerides *La civiltà cattolica* redigentium ascriptus a 1955 anno, huius iam labentis die 10 septembri postremum obiit diem pater ANGELUS MARTINI, in Burgo Sancti Dalmatii (Borgo S. Dalmazzo, Cuneo) 16 iulio 1913 ortus, Societatem Iesu autem ingressus 13 octobri 1932 in provincia taurinensi, post quam in collegio cuneensi media studia superaverat. Cherii philosophicis (1934-37) peractis, theologicis vero et Oeniponte (1937-39, usque ad annexionem Austriae tertio Imperio germanico) et iterum Cherii (1939-41), in Pontificia Universitate Gregoriana historiae ecclesiasticae per triennium (1942-1945) operam usque ad licentiam navavit, ibique, dum in Facultate theologica cheriensi eandem docebat disciplinam, dissertationem ad lauream defendit, patre Petro de Leturia duce, de *Gli studi teologici di Giovanni de Polanco : alle origini della legislazione scolastica della Compagnia di Gesù*. Eius praecipua pars in hoc nostro AHSI 21 (1952) 225-281 est edita, in quo non semel aliquot etiam operum iudicia acute protulit (cf. Indicis generalis primi p. 171), praesertim Polancum, Ignatium, Societatis Iesu historiam generalem pertractantium. De his enim rebus ipse saepe scripsit, sive voluminibus a se stantibus — *La Compagnia di Gesù e la sua storia*, Chieri 1951 (cf. AHSI 24, 1955, p. 221-223) ; *S. Ignazio di Loyola*, Genova 1956 (cf. ibid. 25, 1956, p. 621-622) ; versione italica vitae sancti Ignatii ab Hugone Rahner scriptae, a Leonardo von Matt vero illustratae (cf. ibid., p. 617-618) ; nova auctaque editione operis Henrici Rosa *I gesuiti dalle origini ai nostri giorni*, Roma 1957 (cf. ibid. 26, 1957, p. 295-296) — sive in periodicis libellis, in AHSI (18, 1948, 253-260 de sancti Ignatii hospite Venetiis) at praesertim in *La civiltà cattolica* (cf. AHSI Indicis secundi p. 102*). Ex quo tamen a Paulo VI pater Angelus Martini, simul cum patribus Blet, Schneider ac dein Graham, missionem accepit edendorum *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* (cf. AHSI 35, 1966, p. 267-268 ; 43, 1974, p. 206-214), pauca iam de Societatis Iesu historia edere potuit (cf. tamen Bibliographiam AHSI 31, n. 538 ; 32, n. 638 ; 38, nn. 67 et 464), huic magno operi solummodo intentus (1965-81), cuius XI, postremi sane, voluminis indices corrigebat, cum Dominus eum ad se avocavit. De ultimis quidem eius vitae diebus ac de funere, cui praefuit Secretarius Consilii a Publicis Ecclesiae Negotiis, ampla ex eodem Consilio et a Secretariatu Status corona circumdatus, vide sis *La civiltà cattolica*, 1981, III, 517-519 (n. 3150, 19 septembris).

M. B.

P. LEO LOPETEGUI, clarus de historia missionali scriptor, spiritum efflavit, recens a 76 anno expleto, die 21 aprilis Bilbai, dum in sacello sororum tempus Missam celebrandi opperiebatur. Per aetatem iam quidem docendi munus intermiserat, quod a. 1939 auspicatus erat, cathedram occupans (usque ad a. 1943) in Facultate missiologica Universitatis Gregorianae in qua ab a. 1935 auditor fuerat, quodque prosecutus est ab a. 1948 in facultatibus theologicis hispanis Barcinone primum ac in Sant Cugat del Vallès, dein Oniae et Bilbai ; at nondum calamum deposuerat (cf. supra, Bibliogr., nn. 174, 377), quem primo exercuit in AHSI (t. 10, ianuar. 1940), biographica exponendo Iosephi de Acosta ; hunc scilicet ut argumentum suae investigationis ad doctoratum selegerat, quam edidit Matriti (CSIC) a. 1942, optime a criticis exceptam (vide sis in AHSI, t. 13, 1944, p. 117-120, iudicium patris de Leturia). Nec

desiit diu periodico nostro collaborare, ut patet duos Indices Generales inspicienti. Inter multa reliqua scripta, quorum cum Societate connexa exhibent Indices nostri bibliographici, eminet introductio (usque ad p. 208) ad « Historia de la Iglesia en la América Española » auctoribus patribus Zubillaga et Egaña (BAC, voll. 248 et 256). Natus erat in Azpeitia 11 aprilis 1904, et in Societatem a schola apostolica transierat 20 maii 1920.

Eodem mense maio, die 6 Insulis (Lille), die 22 Lutetiae Parisiorum vitam compleverunt, provecta iam aetate, patres ANDREAS ROCARIES et AEMILIUS RIDEAU. Prior (n. in pago Banyuls, Roussillon, 7 iulii 1905, ingressus noviciatum e schola apostolica burdigalensi tunc Victoriae, in Hispania, a. 1921) cum nequivisset, ob adversam valetudinem, in missione Madurensi permanere, hanc in patria totis viribus fovit oeconomice imprimis, sed etiam calamo, scribendo de ea (1960) et de patre R. Nobili (1967 ; cf. AHSI, t. 43, 1974, p. 352). P. Rideau (n. in Cherbourg 29 augusti 1899, Societati adscriptus 22 oct. 1916), cuius superior Bibliographia novissimum ac praestans in Societatem scriptorium meritum refert (n. 36 ; et cf. nuntios superioris anni, II), clarum sibi nomen peperit quando, cum fuisset professor eximius primum, dein assistens studentium superiorum et ingeniariorum semperque scriptor indefessus, post brevem experientiam ut sacerdos-operarius nactus est tranquillum tempus illudque impendit scribendo *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (1965 ; cf. AHSI, t. 36, 1967, p. 352). Etenim densum volumen ita magni factum est ut in plures linguas versum sit, atque pater, inter optimos Teilhard interpretes habitus, saepe posthac idem argumentum tractaverit (cf. annuam Bibliographiam horum annorum).

M. COLPO S.I.

2

† JOSEF FRANZ SCHÜTTE S.I.
1906-1981

Es war vorgesehen, aus Anlaß des 75. Geburtstages von P. Josef Franz Schütte seine wissenschaftliche Arbeit bibliographisch zu erfassen und hier zu veröffentlichen. Aus der Einleitung dazu ist aber ein Nachruf geworden, denn er ist am 12. August 1981 nach einem Besuch in der Heimat hier in Rom unerwartet schnell gestorben.

P. Schütte war ein Sohn des norddeutschen katholischen Diasporagebietes, geboren zu Papenburg am 21. Mai 1906. Mit neunzehn Jahren trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Damit begann für ihn zuerst ein ungewöhnliches Wanderleben : das erste Jahr des Noviziates machte er in Exaten in den Niederlanden, das zweite im neuen Noviziat der Niederdeutschen Provinz in Mittelsteine. Dann kehrte er nach Holland zurück und studierte zwei Jahre Philosophie in Valkenburg. Für das übliche dritte Jahr ging er dann nach Vals, Frankreich. Sein erster Aufenthalt in Japan fiel in die Jahre 1930 bis 1932. Zum Theologiestudium kehrte er wieder nach Valkenburg zurück. Dort empfing er am 27. August 1935 die Priesterweihe. Nach dem dritten Probejahr in Münster kam er 1937 nach Rom an das Historische Institut des Jesuitenordens, dessen Mitglied er bis zu seinem Tode geblieben ist. 1944 promovierte er mit einer Arbeit über Alessandro Valignano (Nr. 6 und 8 der folgenden Bibliographie) an der kirchengeschichtlichen Fakultät der Universität Gregoriana. Die Jahre 1954-1957 verbrachte er wieder in Japan. Er wäre wohl gerne dort geblieben, um seine Forschungen über das erste christliche Jahrhundert Japans an Ort und Stelle durchzuführen. Er mußte jedoch wieder nach Europa zurückkehren. Bei seiner Ostasienreise im Jahre 1969 — wo er anschließend auch in Mexiko gearbeitet hat — tauchte diese Frage nicht mehr auf. Rom war und blieb seine Hauptarbeitsstelle.

P. Schütte veröffentlichte seine erste wissenschaftliche Arbeit in unserer Zeitschrift im Jahre 1939 : *Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert* (Nr. 1). Es folgten noch weitere neun Beiträge im AHSI, darunter so wichtige, wie die *Wiederentdeckung des Makao-Archivs. Wichtige Bestände des alten Fernost-Archivs der Jesuiten, heute in Madrid* (Nr. 29) oder *Dokumente zur japanischen Kirchengeschichte im mexikanischen Inquisitionsarchiv* (Nr. 54).

Die Hauptaufgabe P. Schüttes war aber die Quellenpublikation im Rahmen der MHSI. Er verfolgte dabei eine eigene Methode und wählte für sich den schwersten Weg. Er wollte die Missionare erfassen und erst nachher die sie betreffende Dokumente veröffentlichen. Aus dieser Arbeitsweise entstand dann sein großes Werk, das er nur als „ Einleitung " zu der Ausgabe der Kataloge der Japanmission ansah und auch so genannt hat : *Introductio ad Historiam Societatis Iesu in Iaponiam...* (Nr. 46). Man muß es wirklich bedauern, daß ein so wichtiges Werk in der lateinischen Sprache erschien. Sie steht heutzutage leider einer größeren Verbreitung und Auswertung oft im Wege. Die Herausgabe der Kataloge folgte dann im Jahre 1975 (Nr. 59). Den biographischen Ergänzungsband dazu hat P. Schütte im Manuskript weitgehend fertiggestellt.

Lieblingsperson der Forschungen P. Schüttes war aber der große Organisator der Jesuitenmission in Ostasien, Alessandro Valignano. Neben

Artikeln widmete er ihm drei Werke : die kritische Ausgabe von Valignanos *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone* (Nr. 8) im Jahre 1946, dann *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, zwei Bände (Nr. 11 und 24), von denen der erste Band auch in der englischen Übersetzung vorliegt (Nr. 71). Sie sind sicher von bleibendem Wert.

In einer Zeit, wo von Inkulturation noch gar nicht die Rede war, veröffentlichte P. Schütte in einer kritischen Ausgabe mit deutscher Übersetzung das Werk des portugiesischen Japanmissionars Luis Frois aus dem Jahre 1585 mit dem bezeichnenden Titel *Kulturgegensätze Europa-Japan* (Nr. 21). Ebenfalls zweisprachig gab P. Schütte Lucenas *Erinnerungen aus der Christenheit von Ômura 1578-1614* (Nr. 55), die uns wichtige Einzelheiten aus dem Christenleben Japans von jener Zeit vermitteln. Nicht umsonst wurde dann dieses Werk auch ins Japanische übersetzt (Nr. 59). P. Schütte hatte außerdem eine große Vorliebe auch für die Kartographie. In der bekannten Fachzeitschrift *Imago Mundi* veröffentlichte er drei Arbeiten zur Geschichte der Kartographie Japans (Nr. 13, 34 und 49).

Für die Wichtigkeit der Japanforschungen P. Schüttes ist es ein beredtes Zeugnis, daß 18 seiner Arbeiten japanisch erschienen sind.

Bibliographie

1939

1. *Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert.* AHSI 8, 223-256.

1940

2. *Christliche japanische Literatur, Bilder und Druckblätter in einem unbekannten vatikanischen Codex aus dem Jahre 1591.* AHSI 9, 226-280. Cf. 35.

3. *Der japanische Volkscharakter in der Sicht Valignanos.* Stimmen der Zeit 138, 81-87.

1942

4. Rezension :
   AHSI 11, 146-148 : Johannes LAURES S.I. *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Missions in Japan* (Tokyo 1940).

1943

5. *Ignatianische Exerzitien im frühchristlichen Japan.* Monumenta Nipponica 6, 375-390.

1944

*6. *Alexandro Valignanos Ringen um die Missionsmethode in Japan. Juli-Dezember 1579.* Rom (Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae), 8°, 50 S.

7. *Futatsu no kobunsho ni arawaretara Nippon Shoki Kirishitan Jidai ni okeru « Santa Marya no Onkumi» no soshiki ni tsuite* [Über die Organisation der Marianischen Kongregation in der frühen japanischen christlichen Periode, wie sie in zwei alten Texten erscheint]. Kirishitan kenkyû 2, 91-108.

1946

*8. ALEXANDRO VALIGNANO S.I., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. « Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão».* Edizione critica, introduzione e note di... Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 8°, 359 S., Abb. (= Storia e Letteratura 13). Cf. 52a.

1948

9. *Unbeachtete und unbekannte päpstliche Japanschreiben.* AHSI 17, 173-178.

10. Rezension :
AHSI 17, 197-198 : Leo MAGNINO. *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici.* 2 voll. (Romae, 1947-1948).

1951

*11. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan.* I. Band. *Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573-1582).* I. Teil. *Das Problem (1573-1580).* Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 8°, LVI-474 S. (= Storia e Letteratura 36). Cf. 24 u. 71.

1952

12. *Der Ausspruch des Lotsen der 'San Felipe' Fabel oder Wirklichkeit ?* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 36, 99-116. Cf. 15a und 20.

13. *Map of Japan by Father Girolamo de Angelis.* Imago Mundi 9, 73-78.

14. Rezension :
AHSI 21, 380-381 : Johannes LAURES S.I. *Die Anfänge der Mission von Miyako* (Münster 1951).

1953

15. *Missionsgrundsätze des Alexander Valignano S.J. für Japan.* Katholische Missionen 72, 74-75.

15a. *San Felipe-gô jiken, Schütte-shi rombun* (jap. Übersetzung im Auszug von Nr. 12 zusammen mit dem Aufsatz des P. Laures über den Ausspruch des Lotsen). Matsuda Kiichi, Kirishitan-kenkyû, Tokyô, dai-ichi-bu, 108-129.

16. Rezension :
AHSI 22, 628-636 : C. R. BOXER. *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Berkeley-London 1951). Cf. 53.

1954

17. *On Mamori no Santa Maria. Das Fest Unserer Lieben Frau, der Schutzherrin Japans, am japanischen Neujahrstag.* Roma (IHSI), 8°, 10 S.

18. *Der lateinische Dialog « De missione legatorum iaponensium ad Romanam Curiam» als Lehrbuch der japanischen Seminare.* Analecta Gregoriana 70, 247-290.

19. *Valignano's Japangeschichte. Bemerkungen zu Form und Inhalt.* Analecta Gregoriana 72, 109-140.

20. *Die Mißglückte Rettung des Lotsen der 'San Felipe'.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 38, 328-331.

1955

*21. Luis Frois S.I. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585).* Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão. Erstmalige kritische Ausgabe... des Frois-Textes... mit deutscher Übersetzung... Tokyo (Sophia Universität) 8°, xxxvi-289 S., Abb. (= Monumenta Nipponica Monograph 15). Cf. 40.

1956

22. *Valignano no Nihonshi (Valignano's Japangeschichte).* Sophia 5/1, 1-21.

1957

23. *Genna san nen (1617) ni okeru Nihon Kirishitan no omo na shûdan to sono minkan-shidôsha* [Die wichtigeren Gruppen der Christen und ihre Laienführer in Japan im Jahre 1617]. Kirishitan kenkyû 4, 3-18, Abb.

1958

*24. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan.* I. Band, II. Teil. *Die Lösung (1580-1582).* Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 8°, xxvi-592 S. (= Storia e Letteratura 68).

25. Rezension :
AHSI 27, 166-167 : Johannes Laures S.I. *Kirishitan Bunko* (Tokyo 1957).

1960

26. *Documentos sobre el Japón conservados en la colección « Cortes » de la Real Academia de la Historia, Madrid.* Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid, 147, 23-60. (Der Sonderdruck ist ergänzt mit dem Index der Autoren). Cf. 28.

27. *Japan,* II. *Missionsgeschichte.* Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. Freiburg (Herder), V., 875-879.

1961

*28. *Documentos sobre el Japón conservados en la colección « Cortes » de la Real Academia de la Historia.* Madrid (Ed. Maestre) 8°, 158 S.

29. *Wiederentdeckung des Makao-Archivs. Wichtige Bestände des alten Fernost-Archivs der Jesuiten, heute in Madrid.* AHSI 30, 90-124. Cf. 32, 33, 38, 50, 67.

30. *Descoberta de originais do Arquivo de Macau, base da colecção « Jesuítas na Ásia ».* Broteria 72, 88-90. Auch in : Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa 17, 15-18.

31. *A historia inédita dos « bispos da Igreja do Japão » do P[e] João Rodriguez Tçuzu S.J.* Congresso Internacional de História dos Descobrimentos. Actas V/1. 297-327.

1962

32. *P. Joseph Montanha's « Apparatos » und die Abschrift des Fernost-Archivs S.I. im Rahmen der Initiative der Academia Real da História Portuguesa.* AHSI 31, 225-263. Cf. 39.

33. *Vicissitudes do Arquívo do Japão enviado de Macau para Manila no ano de 1761.* Broteria 74, 187-193.

34. *Ignacio Moreira of Lisbon, Cartographer in Japan 1590-1592.* Imago Mundi 16, 116-128.

35. *Vatikan-toshokan shozô Bareto-shahon ni tsuite* (jap. Übersetzung von Nr. 2). Kirishitan kenkyû 7, 3-29.

36. Rezension :
Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 46, 229-230 : Bernhard Josef WENZEL, *Portugal und der Hl. Stuhl* (Lisboa 1958).

1963

37. Rezension :
AHSI 32, 338-344 : Armando CORTESÃO e Avelino TEIXEIRA da MOTA, *Portugaliae Monumenta Cartographica.* 6 Bde. (Lisboa 1960).

1964

*38. *El « Archivo del Japón ». Vicisitudes del archivo jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid.* Madrid (R. Academia de la Historia) 8°, 491 S. (= Archivo documental español 20).

39. *Josefu Montanha no « Apparatus », narabi ni, Ôritsu Porutogaru Shigakushiin no Hatsugi ni yoru Iezusu-kai Kyokutô Bunshokan Shahon* (jap. Übersetzung von Nr. 32). Kirishitan Kenkyû 9, 274-336.

1965

40. FRÓIS, Luís S.J. *Nichi-Ô bunka hihaku* (jap. Übersetzung des von Sch. edierten Textes in Nr. 21). Dai-kôkai-jidai-sôsho 11, 495-636.

41. Rezensionen :
AHSI 34, 296-299 : *Esopono Fabulas. Aesops Fables Translated and Edited by Early Jesuit Missions in 1593* (Kyoto 1963) ; *Rakujoxu. Chinese-Japanese Dictionary Compiled and Edited by the Jesuit Missions in 1598* (Kyoto 1962) ; *Royei Zafit. A Japanese Anthology* (Kyoto 1964).

1966

42. *Wichtige Japandokumente in einem Band der Propaganda-Kongregation im Staatsarchiv von Florenz.* AHSI 35, 232-241.

43. Rezension :
AHSI 35, 399-402 : Celsus KELLY O.F.M. *Calendar of Documents. Spanish Voyages in the South Pacific from Alvaro de Mendaña to Alejandro Malaspina, 1567-1794, and the Franciscan Missionary Plans for the Peoples of the Austral Lands, 1617-1634* (Madrid 1965).

1967

44. *Die Wirksamkeit der Päpste für Japan im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte (1549-1650). Versuch einer Zusammenfassung.* Archivum Historiae Pontificiae 5, 175-261.

45. *Japan, Martyrs of.* New Catholic Encyclopedia VII, New York, 835-845.

1968

*46. *Introductio ad Historiam Societatis Iesu in Japonia 1549-1650, ac Prooemium ad Catalogos Japoniae edendos. Ad edenda Societatis Iesu Monumenta Historica Japoniae propylaeum.* Romae (IHSI) 8°, XLIV-1039 S. Abb.

47. Rezension :
AHSI 37, 458-460 : *Californiana. I. Documentos para la historia de la demarcación comercial de California. 1583-1632.* Bde. I-II. (Madrid 1965).

1969

48. *Manoel Godinho de Erêdia, « Entdecker» der Terra Australis. Leben und Werke. Vorschläge an Papst und Jesuitengeneral.* AHSI 38, 292-312.

49. *Japanese cartography at the court of Florence; Robert Dudley's maps of Japan 1606-1636.* Imago Mundi 23, 29-58.

1970

50. *Documentos del « Archivo del Japón» en la Biblioteca Nacional madrileña.* Missionalia Hispanica 27, 59-88.

51. *Jû-roku-(jû)shichi seiki Nihon ni okeru senkyôshi to Kirishitan-shinto* [Die Missionare und die Christen Japans im 16. und 17. Jahrhundert]. Kirishitan-bunka-kenkyûkai 12, 137-146.

52. *Shoki Nihon kyôkai shiryô saihô* [Quellenforschung der ersten Zeit der japanischen Kirchengeschichte]. Ebenda 169-178.

52a. *A. Valignano-cho, Nippon Jesus-kaishi Reihô-shishin* (jap. Übersetzung des von Sch. edierten Textes in Nr. 8). Kirishitan-bunka-kenkyû Series N. 5, 51-127.

53. Rezension :
AHSI 39, 189 : C. R. Boxer. *The Christian Century in Japan .1549-1650* (Berkeley and Los Angeles 1967²).

1971

54. *Dokumente zur japanischen Kirchengeschichte im mexikanischen Inquisitionsarchiv. (Im Archivo General de la Nación, México).* AHSI 40, 3-66.

*55. P. Afonso de Lucena S.I. *Erinnerungen aus der Christenheit von Ômura. De algumas cousas que ainda se alembra o Pe — que pertenecem à Cristiandade de Ômura (1578-1614).* Erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhändigen portugiesischen Textes mit deutscher Übersetzung und geschichtlicher Einleitung von... Roma (IHSI) 8°, XXIII-311 S., Abb. (= BIHSI 34). Cf. 60.

56. *Geschichtliche Methode eines bedeutenden Historikers und Orientalisten. Zum Tod von P. Georg Schurhammer S.J. (2. Nov. 1971).* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 56, 186-195. Cf. 58.

*57. *Nagasaki no Sôritsu to Hatten ni okeru Iezusu no « Compania» (1567-1570, 1571-1614)* [Die « Compania» Jesu in der Gründung und Entwicklung von Nagasaki]. Shôwa 46, 20. Shigatsu Nagasaki-Danso, Daigojû-kan.

1974

58. *Aru suguretaru rekishika, tôyôgakusha no rehishi-kenkyûhô. Georg Schurhammer shimpu wo shinobu* (jap. Übersetzung von Nr. 56). Kirishitan Kenkyû 15, 9-24.

1975

*59. *Monumenta Historica Japoniae.* I. *Textus catalogorum Japoniae, aliaque de personis domibusque S.I. in Japonia informationes et relationes 1549-1654.* Romae (MHSI) 8°, xxvi-1333 S., Abb. (= MHSI 111 ; Monumenta Missionum 34). Cf. 63.

60. LUCENA, AFONSO DE S.I. *Ômura kirishitan shiryô Kaisôroku.* (Jap. Übersetzung von Nr. 55). Tokyo (Kirishitan bunka kenkyûkai) 8°, 231-8 S. (= Kirishitan bunka kenkyû Series 12).

1975-7

61. *Japón, China, Filipinas en la colección « Jesuitas, Tomos» de la Real Academia de la Historia, Madrid.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 11, 193-216 ; 12, 69-94 ; 13, 133-142.

62. Rezension.
AHSI 44, 290-291 : Adriana BOSCARO. *Sixteenth Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe. A descriptive bibliography* (Leiden 1973).

1976

63. *Nihon-shiryôshû dai-ikkan. 1553-nen kara 1654-nen made no Nihon katalog oyobi kankeibunsho ni tsuite* [Der 1. Band der Mon. hist. Jap. Die Kataloge Japans und ähnliche Dokumente, 1553-1654]. Kirishitan-Bunka-Kenkyûkai Kaihô 18, 87-111.

1977

64. *1614-1615-nen Osaka no jin to Nihon no kyôkai. 1616-nen sangatsu jugo- nichi-suke Nihon nempô to sono ta no Jesuskai ni yotte.* (jap. Übersetzung von Nr. 68). Kirishitan Kenkyû 17, 3-51.

65. *Sado-shima. Die Insel Sado im Lichte christlicher Geschichte* (*1604-1605*) (*1619-1625*). AHSI 46, 49-72.

1978

66. *Sado no shima. Kirishitan shiryô ni arawarete iru Sado.* (jap. Übersetzung von Nr. 65). Kirishitan Kenkyû 18, 3-34.

1979

67. *Documentos del « Archivo del Japón» en el Archivo histórico nacional de Madrid.* Missionalia hispanica 35-36, 137-284.

68. *Der Osaka-Feldzug 1614-15 und die Kirche in Japan. Nach der Japan-Annua vom 15. März 1616 und anderen Jesuiten-Berichten.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 63, 52-62 ; 129-148.

69. *Ôtomo Sôrin jusen yonbyaku-nen (1578-1978)* [400 Jahre seit der Taufe von O.S.]. Kirishitan Bunka Kenkyûkai Kaiho 19, 295-301.

70. *Numata no Kirishitan* [Die Christen von Numata]. Kirishitan Kenkyû 19, 303-333.

1980

*71. *Valignano's Mission Principles for Japan. I. From his Appointment as Visitor until his first Departure from Japan (1573-1582). 1. The Problem. (1573-1580).* St. Louis (Institut of Jesuit Sources) [u. Assand, Gujarat Sahitya Prakash] 8°, xxiv-428 S. (= Modern Scholarly Studies about the Jesuits in English translations 3). (Engl. Übersetzung von Nr. 11).

1980

72. *Introduzione*, in GUADALUPI, Gianni. *La Cina. Le arti e la vita quotidiana vista da P. Matteo Ricci e altri missionari gesuiti.* Milano (F. M. Ricci) 4°, 13-27.

1981

73. *Il primo annuncio della fede cristiana in Giappone. I missionari gesuiti del XVI e XVII secolo.* La Civiltà Cattolica 1981, I, 325-339.

L. SZILAS S.I.

3

CÁNDIDO DE DALMASES Y JORDANA S.I.

El mismo año en que se celebra el cincuentenario del Instituto histórico de la Compañía, cumple sus setenta y cinco de edad uno de sus miembros más antiguos, el padre Cándido de Dalmases, que lo rigió como director y superior de 1947 a 1954 y de 1958 a 1964.

Nacido en Barcelona el 25 de mayo de 1906, inició los estudios de bachillerato en los colegios de Tudela (1915-19), Barcelona (1919-20) y Roquetes (1920-21) y entró en el noviciado de Gandía el 25 de mayo de 1921. Tras los estudios de humanidades en Veruela (1923-27) y de filosofía en Barcelona-Sarriá (1927-30), enseñó las letras humanas en el juniorado de su provincia de Aragón, primero en Veruela (1930-32) y luego, tras la disolución de la Compañía de Jesús en España (23 enero 1932), en el piamontés Castello di Bollengo (1932-33).

Durante esos años, terminó sus estudios de bachillerato y se graduó de licenciado en Filosofía y Letras en la Universidad de Zaragoza (1932). El interés por la cultura histórico-literaria le venía de familia. El primer Dalmases que entró en la historia de su patria fue don Pablo de Dalmases y Castells, mercader y caballero (1685) barcelonés, señor de Vilallonga, cuyo hijo don Pablo Ignacio de Dalmases y Ros se doctoró en artes el año 1688, viajó por España y Francia, y en su palacio de la calle de Montcada formó una riquísima biblioteca de manuscritos y libros raros, relacionados sobre todo con la literatura y la historia catalano-aragonesas, que constituye, hoy día, uno de los fondos más importantes de la Biblioteca de Catalunya. En su casa se reunía la Academia Desconfiada, primer núcleo de la actual Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Algún tiempo después de haberse declarado la guerra de sucesión a la Corona de España, pasó al servicio de Carlos III de Austria, proclamado rey de España en Viena en 1703, y reconocido como tal por los cinco Estados que entonces constituían la Corona de Aragón, y por una parte de la alta nobleza de Castilla. Carlos elevó a marquesado la baronía de Vilallonga (1709) y envió a don Pablo Ignacio a Londres como embajador suyo en Inglaterra. Refugiado en París, pudo regresar a Barcelona, donde murió (1718). Su hijo y sucesor don Ramón de Dalmases y de Vilana fue uno de los fundadores, en 1729, de la citada Academia de Buenas Letras, que se reunía o en su palacio o en el vecino del marqués de Llió. Descendiente de aquél fue don Fausto de Dalmases y de Massot, barón del Bollidor († 1938), padre del historiador cuyo septuagesimoquinto aniversario celebramos, también él erudito investigador de la historia de Cervera, su patria, a la que dedicó varias obras, todavía útiles y valiosas. Además, en su archivo familiar se conservaba el epistolario del personaje central de aquella Universidad setecentista, el doctor don José Finestres y de Monsalvo, cuya sobrina doña Ana María Romeu y Finestres casó con don Andrés de Massot, barón del Bollidor. Aquel archivo de don Fausto, y el de la familia Mayans en Valencia, fueron los principales fondos utilizados por el padre Ignacio Casanovas para las conferencias inaugurales de la Biblioteca Balmes en 1924, que constituyeron más tarde el primer tomo de los *Documents per la història cultural de Catalunya en el segle XVIII* (1931). Reestructurada aquella Biblioteca como fundación « Balmesiana » después de la guerra civil española, el padre Dalmases la dirigió durante

dos años, de 1945 a 1947 (cf. n. 10). En nuestro siglo se distinguieron igualmente, como bibliófilos, otros miembros de la familia, don Joaquín de Dalmases y Jordana, y don Ramón de Dalmases y Villavecchia, segundo marqués de Mura (el primero había sido también un partidario de Carlos III de Austria, don Feliciano de Cordelles y Ramanyer, 1707).

Una vez obtenida la licencia en Filosofía y Letras y terminado su magisterio trienal de humanidades, estudió la teología (1933-37) en la Facultad que su provincia de Aragón había tenido en Sarriá y que durante la Segunda República se había establecido en Aalbeek (Holanda) y Sanremo (Liguria, Italia), donde fue ordenado sacerdote el 30 de julio de 1936 (el mismo mes en que estallaba la trágica guerra civil en España). Tras la tercera probación en Morialmé (Bélgica), donde tuvo como instructores a dos hombres de mentalidad, entonces, bastante diversa, los padres Antonio M. Arregui y José M. Murall, el 28 de septiembre de 1938 llegó a este Instituto histórico de la Compañía de Jesús, como redactor de la sección ignaciana de *Monumenta historica Societatis Iesu.*

Desde el año siguiente comenzó su colaboración en *Archivum historicum Societatis Iesu* con recensiones y estudios en torno a la historia y a la espiritualidad de la Compañía. Pero su trabajo central, en este Instituto histórico, lo ha constituido la edición de cuatro volúmenes de *Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (nn. 5, 1943 ; 14, 1951 ; 27, 1960 ; 40, 1965), la publicación de una nueva edición crítica de los *Ejercicios* en su texto castellano y en sus versiones latinas (n. 53, 1969, vol. 100 de MHSI) y una colección, mucho más completa que las anteriores, de *Fontes documentales* sobre san Ignacio, su familia, su patria, sus compañeros (n. 69, 1977). Estos seis tomos, fundamentales para los estudios ignacianos, lo han convertido en uno de los más profundos conocedores del tema, como se trasluce de cada una de las páginas de *El padre maestro Ignacio: breve biografía ignaciana* (n. 74, 1979) — nunca más a propósito el aforismo graciano : « lo bueno, si breve, dos veces bueno » —. Ni puedo dejar de señalar aquí que, por encima de sus variados estudios sobre la espiritualidad ignaciana, se halla siempre el historiador, el cual ha sabido mantenerse al margen de las desviaciones interpretativas que estuvieron en auge en ciertos núcleos durante los decenios sexto y séptimo de este siglo, para entrar de nuevo en una etapa letárgica y críptica.

Con la preparación de aquellos seis volúmenes de MHSI, con los que en 1977 se dieron por concluidos los *Monumenta ignatiana*, alternaron otras actividades — menos la de profesor, a la que por vocación se sentía inclinado —. Emitida su profesión en Barcelona el 15 de agosto de 1939, regresó a Roma, hasta que los azares de la segunda guerra mundial lo llevaron de nuevo a España, donde en 1943-44 preparó su tesis doctoral, defendida el 11 de noviembre de 1944 en la única Universidad que entonces podía conferir allí ese grado, la de Madrid. Su disertación doctoral, inédita, sobre los *Orígenes de la historiografía ignaciana : Pedro de Ribadeneyra biógrafo de san Ignacio*, constituyó luego la base de los prolegómenos al volumen IV de *Fontes narrativi* (n. 40). Entre la publicación de los tomos I y II, permaneció en Barcelona, como ya dije ; y entre el II y el III, fue rector de las Facultades de Filosofía y Teología de la provincia tarraconense de la Compañía en Sant Cugat del Vallès.

Desde que en 1964 hubo terminado su segundo período de superior y director de este Instituto histórico de Roma, tomó a su cargo la dirección de su *Bibliotheca.*

En relación inmediata con sus volúmenes de *Monumenta* se hallan una serie de investigaciones biográficas y doctrinales sobre san Ignacio, que muchos desearían ver reunidas en un volumen, como se hizo con los trabajos similares de Pedro de Leturia, su iniciador en esas búsquedas. Se hallarían en él visiones de conjunto (nn. 47, 70) ; artículos sobre las familias de Oñaz y Loyola (nn. 73, 75, 76, 81), los estudios de Íñigo (nn. 2, 51), su paso por Bolonia (n. 57) y su permanencia en Roma (nn. 20, 54) hasta su muerte (n. 19) ; sobre su espiritualidad (nn. 21, 24, 64, 77), sus escritos (nn. 13, 63, 70 ; cf. n. 15) y en particular los Ejercicios (nn. 9, 42, 50, 52, 78) ; su canonización (n. 4) y la historiografía ignaciana (n. 68).

Un segundo centro de interés en torno al cual se han condensado muchas páginas escritas o editadas por el padre Dalmases ha sido san Francisco de Borja : sus obras (nn. 29, 36 ; cf. nn. 12, 41), algunos rasgos de su vida exterior (nn. 56, 59) e interior (nn. 31, 61), el hombre y el santo presentados conjuntamente en el *Dictionnaire de spiritualité* (n. 37), en la *Bibliotheca sanctorum* (n. 38), en la *New Catholic Encyclopedia* (n. 47), en la *Gran enciclopèdia catalana* (n. 55), en el *Diccionario de historia eclesiástica de España* (n. 58), en el *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (n. 71 ; y cf. n. 65).

Como a todo historiador de ojos abiertos, le han interesado también otros muchos temas relacionados con su patria y con su profesión, como puede verse en la larga lista de recensiones críticas, en sus trabajos sobre la antigua Corona catalano-aragonesa (nn. 23, 32), sobre el poeta Juan del Encina contemporáneo de san Ignacio (n. 67), sobre otros jesuitas colaboradores suyos — Laínez (n. 45), Oviedo (n. 48), Juan-Jerónimo Domènech (n. 60), Auger (n. 79), los confesores de santa Teresa (n. 44) — hasta llegar al reflejo del espíritu de san Ignacio de Loyola en personalidades religiosas de nuestro tiempo (nn. 16, 34 ; n. 26).

De la bibliografía que damos a continuación se han excluido algunas breves recensiones y artículos que, según el criterio de su autor, no tienen particular importancia crítica o personal.

M. B.

Bibliografía

1939

1. Recensiones :
   AHSI 8 (1939) 332-333 : F. Herrera de Alemán, *Los Mártires de la Reforma en Inglaterra* (Manila 1938) ; 340-341 : J. A. de Laburu, *La salud corporal y San Ignacio de Loyola* (Montevideo 1938).

1941

2. *Los estudios de S. Ignacio en Barcelona (1524-1526)*. AHSI 10 (1941) 283-293.

3. Recensión :
   AHSI 10 (1941) 168-169 : A. M. Espinosa Pólit, *La obediencia perfecta. Comentario a la carta de la obediencia de San Ignacio de Loyola* (Quito 1940).

1942

4. *Una copia auténtica desconocida de los procesos remisoriales para la canonización de San Ignacio hechos en España. Texto inédito del proceso remisorial de Montserrat (20-22 de septiembre de 1606)*. Analecta Sacra Tarraconensia, 15 (1942) 129-170.

1943

*5. *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. I. Narrationes scriptae ante 1557.* Ediderunt Dionysius FERNÁNDEZ ZAPICO et Candidus de DALMASES, cooperante Petro LETURIA. Monumenta Ignatiana, series 4ª : *Scripta de S. Ignatio.* Altera editio ex integro refecta, novo ordine disposita et aucta, Romae (MHSI) 1943, XXII-110*-888 (= MHSI 66).

Rec. : M. BATAILLON : Bulletin Hispanique, 49 (1947) 97-101 ; B. DE GAIFFIER : Analecta Bollandiana, 64 (1946) 314-315 ; E. LAMALLE : AHSI 13 (1944) 102-105 ; P. LETURIA, *Estudios ignacianos*, II, 461-463.

6. Recensión :

AHSI 12 (1943) 175-176 : M. BATLLORI, *Francisco Gustà, apologista y crítico* (Barcelona 1942).

1945

7. Recensiones :

AHSI 14 (1945) 155-156 : P. BLANCO TRÍAS, *Catálogo de los Documentos y Manuscritos pertenecientes a la antigua Provincia de Aragón que se conservan en los archivos del Estado. I. Archivo histórico Nacional* (Valencia 1943). II. *Archivo General del Reino de Valencia* (Valencia 1943). III. *Archivo de la Corona de Aragón* (Barcelona 1944) ; 173 : J. DE ARTECHE, *San Ignacio de Loyola. Biografía* (Barcelona 1941) ; 180-182 : M. BATLLORI, *Esteban de Arteaga. I. Lettere musicofilologiche. II. Del ritmo sonoro e del ritmo muto* (Madrid 1944) ; ID., *Cartas del Padre Pou al cardenal Despuig* (Mallorca 1946).

1946

8. Recensiones :

AHSI 15 (1946) 197-198 : M. NICOLAU, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)* (Granada 1945) ; 203 : I. CASANOVAS, *Obras.* Vol. I. *Estéticas. Introducción biográfica y traducción por el P. M. Batllori* (Barcelona 1943).

1948

9. *Las meditaciones del reino y de dos banderas y la vocación a la Compañía de Jesus, según el P. Nadal.* Manresa, 20 (1948) 311-320.

1949

10. *La Biblioteca particular de Balmes.* Congreso internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 octubre 1948. Madrid, 1949, 367-374.

11. Recensión :

AHSI 18 (1949) 292-294 : V. LARRAÑAGA, *Obras completas de San Ignacio.* Tomo I. *Autobiografía y Diario espiritual* (Madrid 1947).

1950

12. *Meditaciones inéditas de San Francisco de Borja sobre los votos religiosos.* Manresa, 22 (1950) 337-349.

13. *Notas ignacianas. 1. Una lectura controvertida de la Autobiografía : ¿ preti o predetti ? 2. ¿ Quién fue el copista del « Autógrafo » de los Ejercicios ?* Estudios eclesiásticos, 24 (1950) 91-101.

1951

*14. *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. II. Narrationes scriptae annis 1557-1574.* Monumenta Ignatiana, series 4ª : *Scripta de S. Ignatio.* Altera editio ex integro refecta,

novo ordine disposita et aucta. Romae (MHSI) 1951, XXII-61*-631 (= MHSI 73).

Rec.: M. BATAILLON: Bulletin Hispanique, 55 (1953) 200-202; P. LETURIA: AHSI 21 (1952) 151-154; M. QUERA: Estudios eclesiásticos, 29 (1955) 81-86.

1952

*15. *Obras completas de San Ignacio. Edición manual.* Transcripción, introducciones y notas por el P. Ignacio IPARRAGUIRRE S.I., con la Autobiografía de San Ignacio, editada y anotada por el P. Cándido DE DALMASES S.I. Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos) 1952, 8º, XXII-80*-1075; 2ª ed. notablemente corregida y aumentada, 1963, XVI-1021; 3ª edición revisada (por el P. C. de D.) 1977, XVI-1075 (= B.A.C. 86).

16. *La Beata Rafaela María del Sagrado Corazón y los Ejercicios espirituales de S. Ignacio.* Manresa, 24 (1952) 339-365. Véase el nº 34.

17. Recensiones:

AHSI 21 (1952) 154-156: A. SUQUÍA GOICOECHEA, *La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola* (Madrid 1950); 157-160: A. VENY BALLESTER, *San Cayetano de Thiene, patriarca de los Clérigos Regulares* (Barcelona 1950); 160-161: L. DE MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550* (Coimbra 1950); 162-163: M. BRANDÃO, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes* (Coimbra 1948).

1953

18. Recensiones:

AHSI 22 (1953) 573: F. THOMPSON, *Saint Ignatius Loyola* (Dublin 1951); 573-575: A. FAVRE-DORSAZ, *Calvin et Loyola. Deux réformes* (Bruxelles 1951).

1956

19. *La muerte de San Ignacio.* Razón y Fe, 154 (1956) 9-28.

20. *Instrumentos públicos de San Ignacio en el protocolo de Blas de Casarruvios, notario en Roma.* AHSI 25 (1956) 55-62.

21. *El ideal apostólico de San Ignacio.* Estudios eclesiásticos, 30 (1956) 305-323.

1957

22. Recensión:

Estudios eclesiásticos, 31 (1957) 389-391: G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit. I. Europa: 1506-1541* (Freiburg 1955).

1958

23. *Documentos catalano-aragoneses en el inventario de Urbano V, de 1366-1367.* En: *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 6-7 (Zaragoza 1958) 123-133.

24. *Les idées de Saint Ignace sur la Réforme catholique.* Christus, 5 (1958) 239-256.

25. Recensión:

AHSI 27 (1958) 136-137: V. LARRAÑAGA, *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualidad* (Zaragoza 1956).

1959

26. *L'ame de Mère Luisa Fernanda : Clementina María Sagnier y de Costa (1886-1952) dixième Supérieure Générale de la Congrégation de Jésus-Marie.* Rome, 1959 (Edición privada).

1960

*27. *Fontes narrativi de S. Ignacio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. III. Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII.* Monumenta Ignatiana. Series 4ª. Altera editio ex integro refecta, novo ordine disposita et aucta. Romae (MHSI) 1960, XXXVI-860 (= MHSI 85).

Rec.: J. A.: Ons geestelijk Erf, 35 (1961) 331; J.-A. R.: La vie spirituelle, 103 (1960) 111-112; H. BERNARD-MAITRE: Revue d'Ascétique et de Mystique, 36 (1960) 336-342; V. DE CARVALHO: Brotéria, 72 (1961) 721-722; P. DEBONGNIE: Revue d'Histoire ecclésiastique, 52 (1962) 195-197; B. G.: Analecta Bollandiana, 82 (1964) 278-280; J. GRANERO: Manresa, 32 (1960) 293; M. QUERA: Estudios eclesiásticos, 39 (1964) 227-237; R. RICARD: AHSI 29 (1964) 406-408; B. SCHNEIDER: Gregorianum, 41 (1960) 568-569; T. TERESA LEÓN: Hispania sacra, 12 (1959) 485; I. WOLTER: Scholastik, 35 (1960) 604-605; E. W. ZEEDEN: Historisches Jahrbuch, 81 (1962) 494-495.

28. Recensiones :

AHSI 29 (1960) 155-156 : *The Spirit of the Spanish Mystics. An anthology of Spanish Religious Prose from the Fifteenth to the Seventeenth Century* (London 1958); *Letters from the Saints. Early Renaissance and Reformation Periods from St. Thomas Aquinas tu Bl. Robert Southwell* (London 1958).

1961

29. *Las obras de San Francisco de Borja.* AHSI, 30 (1961) 125-179. (En colaboración con Jean-François GILMONT).

30. Recensión :

AHSI 30 (1961) 270-272 : J. F. GILMONT - P. DAMAN, *Bibliographie ignatienne 1894-1957* (Paris-Louvain 1958).

1962

31. *El sentimento de confusión en San Francisco de Borja.* Manresa, 34 (1962) 99-118.

32. *Zurita y Gracián.* VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Barcelona 1-6 octubre 1962. Vol. II. Comunicaciones, 35-39.

33. Recensiones :

AHSI 31 (1962) 181-182 : *Ignatius von Loyola. Das geistliche Tagebuch.* Herausgegeben von A. HAAS und P. KNAUER (Freiburg 1961); 380-382 : P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española* (Madrid 1961); 382-383 : J. S. DA SILVA DIAS, *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII* (Coimbra 1960).

1963

34. *Ignacio forja un alma. La Beata Rafaela María del Sagrado Corazón y los Ejercicios de S. Ignacio.* Roma, 1963. (Refundición del artículo citado en el nº 16). Traducciones. Inglesa : *Ignatius tempers a soul.* Rome 1965. - Italiana : *S. Ignazio plasma un'anima.* Roma 1966. - Portuguesa : *Escultura em sombra.* Roma 1969.

Nueva refundición bajo el título: *En la escuela de Ignacio de Loyola.* Roma 1977. Traducción italiana: *Alla scuola di sant'Ignazio.* Roma [1977].

35. Recensión :

AHSI 32 (1963) 333-334 : *Bienheureux Claude La Colombière. Écrits spirituels.* Introduction et notes par A. Ravier (Paris-Bruges 1962).

1964

*36. *San Francisco de Borja. Tratados espirituales.* Introducción y edición de Cándido de Dalmases S.I. Barcelona (Juan Flors) 1964, XIII-504 (= Espirituales españoles, serie A, Textos 15).

Rec. : J. A. : Ons geestelijk Erf, 38 (1964) 364 ; C. M. Abad : Miscelánea Comillas, 41(1964) 400-401 ; T. de Azcona : Estudios franciscanos, 66 (1965) 388-389 ; M. García Miralles : Teología espiritual, 8 (1964) 153 ; H. de Gensac : Revue d'Ascétique et de Mystique, 40 (1964) 509-510 ; J. Granero : Manresa, 36 (1964) 364 ; Isidoro de San José : Revista de espiritualidad, 24 (1965) 139 ; E. Jorge : Razón y Fe, 169 (1964) 429 ; M. Moral : Revue d'Histoire ecclésiastique, 60 (1965) 642-643 ; I. Tellechea Idígoras : AHSI 34 (1965) 140-141.

37. *François de Borgia (saint).* Dictionnaire de spiritualité, V (1964) 1019-1032.

38. *Francesco Borgia,* santo. Bibliotheca Sanctorum, V (1964) 1190-1197.

39. Recensión :

AHSI 33 (1964) 122-124 : M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il Governo : (1556-1565)* (Roma 1964).

1965

*40. *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. IV. Vita Ignatii de Loyola auctore Petro de Ribadeneyra.* Textus latinus et hispanus cum censuris. Monumenta Ignatiana. Series quarta. Altera editio ex integro refecta, novo ordine disposita et aucta. Romae (MHSI) 1965, XXIV-1022 (= MHSI 93).

En los Prolegómenos de este volumen, págs. 1-53, se desarrollan en forma abreviada los temas principales tratados por el autor en su tesis doctoral, inédita, defendida el año 1944 en la Universidad de Madrid, bajo el título : *Orígenes de la historiografía ignaciana : Pedro de Ribadeneyra biógrafo de san Ignacio.*

Rec. : B. de Gaiffier : Analecta Bollandiana, 85 (1967) 461-462 ; J. A. Ons geesteleijk Erf, 40 (1966) 436 ; F. Roustang : Revue d'Ascétique et de Mystique, 42 (1966) 98-99 ; F. Wulf : Geist und Leben, 40 (1967) 317.

41. *Sancti Francisci Borgiae orationes in Congregatione Generali secunda. 28 iunii et 3 septembris 1565.* AHSI 34 (1965) 86-95.

42. *Los estudios del P. Calveras sobre el texto de los Ejercicios. Estado actual de las investigaciones sobre el tema.* Manresa, 37 (1965) 385-406.

43. Recensión :

AHSI 34 (1965) 270-271 : L. González - I. Iparraguirre, *Ejercicios espirituales. Comentario pastoral.* (Madrid 1965).

1966

44. *Santa Teresa y los jesuitas. Precisando fechas y datos.* AHSI 35 (1966) 347-378.

45. *Le esortazioni del P. Laínez sull'«Examen Constitutionum».* AHSI 35 (1966) 132-185.

46. Recensión :

AHSI 35 (1966) 391-394 : J. G. Gerhartz, *« Insuper promitto». Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden* (Roma 1966).

1967

47. *Borgia, Francis, St.* New Catholic Encyclopedia, II (1967) 1709-1710 — *Ignatius of Loyola, St.* Ibid., VII (1967) 354-356.

48. *Oviedo, Andrea de.* Bibliotheca Sanctorum, IX (1967) 1325-1326.

49. Recensiones :

AHSI 36 (1967) 161-163 : *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa: 1566-1567* (Roma 1965) ; 300-306 : SAINT IGNACE, *Constitutions de la Compagnie de Jésus. Traduction du texte officiel, notes et index* par F. COUREL (Paris 1967) ; 306-308 : GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Obras completas.* Ed. C. BARAUT (Abadía de Montserrat 1965).

1968

50. *Juan Codure autor probable de la explanación de los Ejercicios atribuida a Polanco.* AHSI 37 (1968) 145-152.

51. *Jeroni Ardèvol, maestro de san Ignacio, y la enseñanza de las Humanidades en Barcelona, de 1508 a 1544.* AHSI 37 (1968) 370-407. (En colaboración con José Mª MADURELL).

52. *Los textos de los Ejercicios.* En : *I Cursus internationalis Exercitiorum spiritualium : 1 oct. - 8 dec. 1968,* curante Clemente ESPINOSA S.I. (Roma, Curia Societatis Iesu, 1968) 3-5/1-7.

1969

*53. *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia. Textuum antiquissimorum nova editio. Lexicon textus hispani.* Opus inchoavit Iosephus CALVERAS S.I., absolvit Candidus de DALMASES S.I. Romae (MHSI) 1969, XLVII-801 (= MHSI 100).

Rec.: J. A.: Selecciones de libros, 8 (1971) 485-486; G. BOTTEREAU: AHSI 40 (1971) 484-486 ; J.-F. GILMONT : Revue d'Histoire ecclésiastique, 66 (1971) 618-625 ; J. GRANERO: Manresa, 45 (1973) 95-96; J.-C. GUY: Revue d'Ascétique et de Mystique, 46 (1970) 240-243; L. M.: Ons geestelijk Erf 44 (1970) 439-440; J. LÓPEZ GAY: Gregorianum, 52 (1971) 198-199; J. C. OLIN: Archiv für Reformationsgeschichte, 63 (1972) 276-277; J.-A. R.: La vie spirituelle, 130 (1971); A. ROBLES SIERRA: Teología espiritual, 15 (1971) 425 ; M. SMITS VAN WAESBERGHE : Zeitschrift für katholische Theologie, 93 (1971) 345-346 ; G. SWITEK : Geist und Leben, 44 (1971) 236-237.

54. *Il processo sull'ortodossia di S. Ignazio e dei suoi primi compagni svoltosi a Roma nel 1538. Nuovi documenti.* AHSI 38 (1969) 431-453. (En colaboración con Marcello DEL PIAZZO).

1971

55. *Borja, Francesc, sant.* La Gran Enciclopèdia catalana, III (1971) 737.

1972

56. *San Francisco de Borja y la Inquisición española (1559-1561).* AHSI 41 (1972) 48-135.

57. *El paso de San Ignacio por el Real Colegio de España en Bolonia.* Studia Albornotiana, 12 (1972) 403-410.

58. *Borja, Francisco de S.I.* Diccionario de Historia Eclesiástica de España, I (1972) 277-279.

59. *San Francisco Borgia, Santo della Riforma cattolica.* L'Osservatore Romano, 30 settembre 1972.

1973

60. *El primer jesuita valenciano, Padre Juan Jerónimo Domènech, fundador del colegio de San Pablo en Valencia.* VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Valencia 1973). Tom. 3, vol. 3, 71-86.

61. *Aspetti della spiritualità di S. Francesco Borgia.* En : *Spiritualità ignaziana* (*Conferenze 1972-1973*) (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1973) 77-96 (= Quaderni C.I.S., 7).

62. Recensiones :

AHSI 42 (1973) 164-165 : J. Bada, *La situació religiosa de Barcelona en el segle XVI* (Barcelona 1970) ; 166-169 : M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos. 1767-1814* (Madrid 1966) ; Id., *Catalunya a l'època moderna. Recerques d'història cultural i religiosa* (Barcelona 1970) ; Id., *Esteban de Arteaga. Obra completa castellana* (Madrid 1972) ; Id., *Josep Finestres. Epistolari. Suplement* (Barcelona 1969).

1974

*63. *Textos ignacianos.* Roma (Centrum Ignatianum spiritualitatis) 1974 (= Subsidia, 8).

Textos presentados por el P. Dalmases :

1. Ratio vocationis Societatis Iesu secundum H. Nadal. Publicado también en CIS (Centrum ignatianum spiritualitatis), num. 8 (1972 II) : original latino-español y traducción inglesa. 2. La visión de la Storta y el nombre de la Compañía de Jesús. 3. Deliberación sobre la pobreza : Autógrafo de San Ignacio (1544).

64. *Les débuts de la Compagnie de Jésus* (*1540-1556*). Dictionnaire de spiritualité, VIII (1974) 963-971 [Art. *Jésuites.* I.]. Reproducción en el volumen *Les jésuites, spiritualité et activités, jalons d'une histoire* (Paris-Rome, Beauchesne - Centrum Ignatianum spiritualitatis, 1974) 13-28.

65. *S. Francesco Borgia.* En : *In Christo Iesu. Profili spirituali dei Santi e Beati della Compagnia di Gesu* (Milano, Ancora, 1974) 124-128. Español : *Semblanzas espirituales de los santos y beatos de la Compañía de Jesus* (Madrid 1974) 145-149 ; francés : *Profils spirituels* (París 1976) 119-122 ; inglés : *Companions of Jesus* (London 1974) 103-106 ; portugués : *Santos e beatos da Conpanhia de Jesus* (Braga 1974) 141-145.

66. Recensiones :

AHSI 43 (1974) 331-333 : A. Ravier, *Les chroniques Saint Ignace de Loyola* (Paris 1973) ; G. Switek, « *In Armut predigen*». *Untersuchungen zur Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola* (Würzburg 1972).

1976

67. *Coplas del año de quinientos y veynte y uno de Juan del Encina.* Quaderni Ibero-Americani (Torino) nn. 47-48 (1975-1976) 348-351.

68. *La historiografía ignaciana en el decenio 1965-1975.* CIS 22 (1976) 35-41 ; también en CIS, Subsidia, 17 (edición española, francesa e inglesa). Otra traducción : *A bibliography on St. Ignatius* (*1965-1975*). Ignis (Bombay) 7 (1978) 1, 27-31.

1977

*69. *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis.* Monumenta Ignatiana, series 4ª. Altera editio ex integro refecta, novo ordine disposita et aucta. Romae (Institutum Historicum S.I. 1977) L-877 (= MHSI 115).

Rec.: Presentación del autor. C. Dalmases: Manresa, 50 (1978) 61-72; J. A.: Ons geestelijk Erf, 50 (1980) s.p.; J. B. R.: Indice histórico español, 23 (1977) 47; B. de Gaiffier: Analecta Bollandiana, 96 (1978) 242-243; J.-F. Gilmont: Revue d'Histoire ecclésiastique, 74 (1979) 565-566; L.-J. Renard, Nouvelle revue théologique, 100 (1978) 442-443: M. Ruiz Jurado: AHSI 47 (1978) 251-254; G. Switek: Geist und Leben, 51 (1978) 478-479; I. Tellechea Idígoras: El diario vasco (San Sebastián) 30 diciembre 1977.

70. *Nota biografica. Nota bibliografica* (en colaboración con M. Colpo y M. Gioia). En: *Gli scritti di Ignazio di Loyola* (Torino, UTET, 1977) 27-61.

71. *François Borgia (Saint).* Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, XVIII (1977) 699-704.

1978

72. Recensión:

AHSI 47 (1978) 399-400: J. Martín Tejedor, *Historia de las religiosas Siervas de San José.* Tomo I. *Francisco Butiñà y los Talleres de Nazaret* (Madrid 1977).

73. *Genealogía de la familia Oñaz-Loyola en los siglos XII al XVII.* Manresa, 50 (1978) 299-322.

1979

*74. *El Padre Maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana.* Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos) 1979, 8º, XIV-258 (= B.A.C. popular, 22). En preparación, traducciones al alemán, francés, inglés y portugués.

Rec.: M. Colpo: Ai nostri amici, 51 (1980) 86-97; y La Civiltà cattolica, 132 (1981) III, 310-311; L. González: AHSI 49 (1980) 526-527; F. Guerrero: YA (Madrid) 27 marzo 1980; J. Iturrioz: Manresa, 52 (1980) 264-274; V. Ramallo: Razón y Fe, 201 (1980) 558-559; M. Ruiz Jurado: Gregorianum, 62 (1981) 414-415.

75. *Las relaciones de San Ignacio con sus parientes.* Manresa, 51 (1979) 145-164.

1980

76. *El patrimonio de los señores de Loyola.* AHSI 49 (1980) 113-134.

77. *La Chiesa nell'esperienza personale di sant'Ignazio.* En: '*Sentire con la Chiesa*'. *Sfida-storia-pedagogia* (Roma, Centrum Ignatianum spiritualitatis, 1980) 49-64.

78. *Los Ejercicios dados según la Anotación 18: historia y método.* CIS 35 (1980) 11-21.

79. *La prepación de los jesuitas al apostolado, según el Diálogo del P. Emond Auger.* Manresa, 52 (1980) 351-366.

80. Recensiones:

AHSI 49 (1980) 528-529: J. M. García-Lomas, «*Con temor y temblor*». *La fisionomía espiritual de san Francisco de Borja* (Roma 1979). — La Civiltà cattolica 131 (1980) III, 207: J. Dehergne - D. Leslie, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des Jésuites du dixhuitème siècle*, (Roma 1980).

1981

81. *Los testamentos de tres parientas de san Ignacio.* Manresa, 53 (1981) 57-72, 211-225.

82. Recensión :
AHSI 50 (1981) 243-244: M. RUIZ JURADO, *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús* (Roma 1980).

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...

CORDARA = Iulius C. CORDARA S. I., *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859 (usque ad a. 1633).

DUHR = Bernhard DUHR S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad a. 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S. I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Iosephus IUVENCIUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S. I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana).*

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad a. 1640).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia. Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S. I., *L'epoca di Giacomo Lainez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys DE BACKER ... Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S. I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S. I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica (I-X, XII) Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (I³, II/1² 1950; usque ad a. 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus origenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola).*

INDEX
VOLUMINIS L

OPERUM, QUAE IUDICANTUR, INDEX

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS

PRINTED IN ITALY — TIP. PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA — ROMA

ISSN 0037-8887

Recenter edita

MONUMENTA HISTORICA S.I.

120

MONUMENTA PERUANA

VII

(1600-1602)

por ANTONIO DE EGAÑA S.I. y ENRIQUE FERNÁNDEZ S.I.

xx + 20* + 1048 pp.

121

MONUMENTA ANTIQUAE HUNGARIAE

III

(1587-1592)

Collegit et edidit LADISLAUS LUKÁCS S.I.

Tertium huius seriei volumen, plus quam 300 documenta sex annorum exhibens, partim Transylvaniae, partim Hungariae historiam illustrat. Inter vicissitudines transylvanicas Societatis procul dubio maximum momentum tribuendum est expulsioni sociorum exeunte anno 1588 vi decreti regnicolarum. Documenta copiosa, maxima ex parte inedita, multum conferre possunt ut veritas de hoc pro catholicis adeo funesto eventu magis illucescat.

Praeter haec, multa alia inveniuntur de fundatione collegii Societatis in ea Hungariae parte, quae sub ditione Imperatoris erat. Quod tamen collegium, licet fundatio iam anno 1586 donatione praepositurae thurociensis facta esset, ob continenter renascentes Sociorum tergiversationes non nisi anno 1592 apertum est.

xxviii + 22* + 915 pp.

122

MONUMENTA MEXICANA

VII

(1599-1602)

por FÉLIX ZUBILLAGA S.I.

xxvi + 38* + 832 pp.